الجليّ في التفسير

استراتيجيَّةُ القُرْآنِ التَّوحيديَّة

و منْطِقُ السّياسة المُحمَّديَّة

الكتاب الأوّل

II

الثّمرات المعرفية

نظرية غايات الفعل الاستراتيجي و السياسي و أدواتهما

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER

بسم الله الرحمان الرحيم

الكتـاب : الجليّ في التفسير

الكتاب الأوّل: إستراتيجيّة القرآن التّوحيديّة ومنطق السّياسة المحمّديّة

المؤلف : أبو يعرب المرزوقي

مدير النشر : عماد العزّالي

تصميم الغلاف : ريم بن عامر

الترقيم الدولي للكتاب : 978-9938-806-59-5

الطبعة الأولى: 2010 م - 1431 هـ



تونس - بيروت

الدار المتوسطية للنشر – تونس
5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة
الهاتف : 880 698 70 216 - الفاكس : 633 698 70 216
البريد الإلكتروني : medi.publishers@gnet.tn

Mediterranean Publishers - Tunis Tunisia
5 avenue chotrana 2073 Borj Elouzir Ariana
Tél. 216 70 698 880 - fax : 216 70 698 633
E-mail : medi.publishers@gnet.tn

الإهـــداء

إلى رُكْنَيْ استئنَافة الثَّورة القُرآنيَّة:

شَيخ الإسلام «تَقِيِّ الدِّين» أحمـد بن عَبد الحَليم بن تيْمَة (ت: 728هـ - 1327م)،

وعَلاَّمةِ الإسلام «وَليِّ الدِّين» عَبد الرَّحـمن بن خَلـدون (ت: 808هـ - 1406م).

أ.د. أبو يَعرب محمد الحبيب المرزُوقي

تُونِس عَاصِمَةُ الفَتْحِ فِي غَرْبِ الإسْلام فِي 15-03-2010

" عِـرْفَـــان "

يُسعدني في صَدر هذا العمل أن أشكر «المعهد العالمِي لِلفكرِ الإسلامِي» لما شرفني به من مساعدة معنوية ومادية لإنجاز هذا العَمل المتواضع بأجزائه الخمسة فجزى الله الإخوة الأفاضل المشرفين على المعهد كل خير ووفقهم الله لما فيه رعاية مصالح الأمَّة.

" شُكْـــــر "

وإني لمدينٌ بالشُّكرِ كذلك لرَجُلينِ لهما الفضلُ في ظهورِ هذا العملِ

• أولهما: هو الشَّاب المخلص **عِماد العزَّالي** مُدير دار المتوسطية للنشر لما يَبذلهُ من جُهدٍ لنشرِ
كُلِّ أعماليَ عامة وهذا العمل خاصةً رُغم علمهِ بأن القصدَ منها ليس سعَةَ الانتشار بل عُمقَ التأثير في شُروط الاستئنافِ الذِّي بِفضلهِ تُحقق الأمة شُروط الشَّهادة.

• والثاني: هو الشَّاب المُجْتَهِد **أحمد الحَمْدي** الذِّي تَكفَّلَ بمُراجَعَةِ كُلِّ الآياتِ القرآنية الوارِدةِ في البحثِ وضَبطِها الضَّبطَ الشَّرعِيَّ ورسْمِهَا بِرسم المُصحفِ، فَجزاهُمَا الله خيرا، وسَدد خُطاهما في ما يسعيانِ إليهِ من ناجحِ الأفعال، وصالحِ الأعمال.

فهرس الجزء الثاني

الجُزء الثَّاني:

الــثَّمَرَاتُ المَعْرِفــيَّة

نظرية غايات الفعل الاستراتيجي والسياسي وأدواتهما

منطق التوحيد بمستوييه الملي والإنساني

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾
﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾

[الإسراء: 105-106]

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التى بين سورة الإسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الإسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التى تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل, لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشِّرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة كل ذلك هو مدلول سورة الإسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أسْرِيَت أعنى بكِّرت بالريادة نحو هدف توحيد الإنسانية حول قيم القرآن الكريم لأن رسولها أُسرى به ربُّه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التى تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُّ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزَلِهِ الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقَّ(=الله) هو مصدر الإنزال وأن الحقَّ (=الله) مصدر المُنزَل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزل هنا هو الله من حيث المصدر والنبى صلى الله عليه وسلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم ﴿فرقناه...لـ﴾ وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أمرا آخر ﴿وما..إلا...﴾ بدليل رفض الرسول الإطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.



♦ مواد الجُزء الثَّانِي

• فاتحة :[1]

• المسألة الأولى:

وفيها نعرض نــظرية اللَّواحِم القرآنية محددين غاياتها وأدواتها وكيف تعمل. وتتألف هذه المسألة الأولى من قضيتين هما:

قضية النظرية القرآنية في مقومات اللحمة بمستوييها الحيوي والرمزي والتفاعل بين وجهيها هذين. وسنستنبط هذه النظرية من شرح الآية الأولى من سورة النساء التي هي أساس الجزء الثاني كله بل ويمكن اعتبارها أساس استراتيجية القرآن التوحيدية بوجهيها الرمزي والحيوي في المستويين الديني والسياسي كما سنبين.

قضية النظرية القرآنية في الإطار الزماني-المكاني لتحقيق الاستخلاف من حيث هو أداء الإنسان للأمانة التي حملها والتي تعد الشهادة على الناس مدلول الأمة البذرة. وسنستنبط هذه النظرية من وصل أصناف التحديدات القرآنية للزمان خاصة -لأن المكان فيه بيِّن وهو يعني كل العالم من حيث قابليته للاستعمار، أي : ما استخلف فيه الإنسان منه-وهي عملية فيها الكثير من التعقيد إلى حد قد يجعل التصديق بما تنتهي إليه من حقائق وما تنبني عليه من فرضيات صعب المنال.

• **المسألة الثانية:**

وفيها نشرح عملية اللَّحم وما قد يطرأ على اللَّواحم ليفسد غاياتها وأدواتها وكيفية عملها. وتتألف هذه المسألة الثانية من قضيتين كذلك:

القضية الأولى: هي قضية تشريح اللواحم لفهم عملية اللحم وما يطرأ على الشكل السُّلَّمي الدوري من خلل وفساد. وتلك هي قضية الأدوات والغايات في العمران البشري وما قد يتطرق إليه من خلل وفساد في مادته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء الذوق والرزق) وفي صورته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء سلطان الذوق وسلطان الرمز).

القضية الثانية: هي قضية الترجمة المؤسسية الروحية والسياسية والعلاج الذي وصفه القرآن الكريم للشكل «السُّلَّمي الدوري» من حيث هو الجهاز العضوي والعمل الوظيفي للواحم. وتلك هي قضية الصورة والمادة وصلتهما بالعصبية والتعاقد بتوجهيه العمودي بين الله و الإنسان والأفقي بين الناس ممثلين للتداخل بين اللواحم الحيوية واللواحم الرمزية في بنية العمران الإنساني من حيث هو استخلاف.

• **خاتمة.**

أسست استراتيجية القرآن التوحيدية بمقوماتها التي وصفنا في الجزء الأول منعرجا «دينيا-فلسفيا» ذا وجهتين تحددان علاقة الرسالة الخاتمة بالماضي وبالمستقبل الإنسانيين فتثبتان دعويي الكونية والختم القرآنيتين، تثبتانها بغاية فعلهما ومنهجه وثمرته:

فأما الوجهة الأولى: فهي إصلاحية وهي وجهة مدبرة تتناول مراجعة ما طرأ على الرسالات من تحريف في حدثها وحديثها يمس مبدأ العقيدة الأساسي أي

مبدأ الذات الإلهية (الوجه الغالب هو فلسفة الدين) وما طرأ على الحديث التاريخي من تحريف يمس مبدأ الشريعة الأساسي مبدأ فطرة الإنسان الخلقية (الوجه الغالب هو فلسفة التاريخ). وهذه الوجهة تتضمن الوجهة الثانية غاية لسعيها.

وأما الوجهة الثانية: فهي استراتيجية وهي وجهة مقبلة تتناول ما ينبغي أن تتضمنه الرسالات من اجتهاد في حديثها وحدثها مستند إلى مبدأ التواصي بالحق فرض عين للجميع (الوجه الغالب هو فلسفة الدين) وما ينبغي أن يتحقق في حدث الشرائع التاريخي من جهاد مستند إلى مبدأ التواصي بالصبر (الوجه الغالب هو فلسفة التاريخ). وهذه الوجهة الثانية تتضمن الوجهة الأولى منطلقا لتأسيسها.

وبذلك تكون الاستراتيجية القرآنية التي تستند إلى فلسفة دين كونية بوجهيها العقدي والشرعي قد غيرت فلسفة التاريخ النظرية والعملية بدءا بتشخيص أدواء الماضي الإنساني وختما بتحديد ما ينبغي لبناء المستقبل بناء يتضمن علاجها مع هدف متعال يحرر البشر من كل أسباب التناكر لتأسيس التعارف بينهم. وهذا الهدف هو تحقيق وحدة البشرية حول القيم القرآنية التي هي الكلي القيمي في التجربة الإنسانية ببعدها الروحي والزماني: **وهو معنى دعوبي الإسلام بكونه الدين الكوني والدين الخاتم**. لذلك فالمدلول الأساسي للوجهتين المدبرة والمقبلة ببعديهما الحدثي والحديثي كليهما هو نفي أن يكون ما حصل في التاريخ الإنساني ناتجا عن حتمية علتها فساد في مقومات الإنسان الوجودية فيعد من جنس التاريخ الطبيعي بل هو يعتبره ناتجا عن تحريف شابَ الحديث في مجالي العقائد والشرائع عند الجماعات والأفراد فأفسد الحدث: **فيكون موطن الداء في تحريف البعد الرمزي من الوجود الإنساني ثم تبعه البعد الفعلي**.

لذلك كانت مراجعة فلسفة الدين (نظريات فعل الله كما تعينت في التجارب الدينية المتقدمة على نزول القرآن) وفلسفة التاريخ (نظريات فعل الإنسان كما تعينت في التجارب السياسية المتقدمة على نزول القرآن) الهدف الأساسي لاستراتيجية القرآن التوحيدية نظريا من أجل استئناف المسيرة الإنسانية بناء على تصورات عقدية وشرعية بديلة تُساس في ضوئها الإنسانية سياسة مستندة إلى العمل على علم بالمقومات السوية لتحقيق القيم القرآنية أعني القيم التي هي عين شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها بأفضل الوجوه: 1. **قيم الرزق 2. وقيم الذوق 3. وقيم سلطان الرزق والسلطان عليه 4. وقيم سلطان الذوق والسلطان عليه 5. وقيم السلطان الأسمى الذي هو الاستجابة للرب كما جاء في الآية 38 من الشورى لجعلها جميعا أواصر تعارف بين البشر بدلا من أن يسوِّد تحريفها الذي جعلها أسباب تناكر بينهم.**

وقد أسيء فهم هذه الوجهة الإصلاحية فظنها الكثير مجرد قص للماضي من أجل الاعتبار الخلقي مصحوبا بخطاب مجانس للجدل الكلامي بين الملل حتى عد بعضهم القرآن نصا يجمع بهذه الوجهة بين القول بالعصر الذهبي في الماضي[2] والجدل الكلامي الذي يناقش الملل الأخرى من منطلق دعوى الاستفراد بالحقيقة. وفي هذه التهمة المضاعفة تناسٍ لعمل القرآن الكريم الذي هو طلب للحقيقة بمبدأ التصديق والهيمنة أعني مقوِّمي الموقف النقدي الإيجابي المتوجه إلى المستقبل خلال مراجعة الماضي ودعوة إلى الوحدة بين أهل كل الأديان كما هو بيِّن من آل عمران[3]. مراجعة الماضي القرآنية ليست مراجعة عنادية هدفها إثبات الذات ونفي الغير بل هي بالعكس مراجعة إصلاحية على علم بالمقومات الفعلية وبما طرأ عليها من تحريف.

إنها مراجعة تسعى إلى استنباط الكلي الإنساني وراء الخلافات الثقافية العرضية الناتجة عن دور الحديث التحريفي في الحدث التاريخي (تربية للإنسان

وسياسية لشأن الجماعة على غير هدي قيم القرآن) من أجل توحيد البشرية بشعار وحدة النوع كما هو بيِّن لكل من يتدبر الآيات القرآنية التي تتصف بعقلية نزيهة ومتسامحة إلى أقصى الحدود لكونها مستندة إلى علم دقيق بالنفس البشرية وبمحددات الوجود الجمعي بدليل القبول بالتعدد رغم الدعوة للوحدة بل واعتبارها من آيات الله حتى في الأديان والعقائد: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[4].

فالمعلوم أن الإسلام بمراجعته تجارب الإنسانية الماضية لم يكن يبحث عن تأجيج الصراع بين البشر بل هو كان يسعى إلى علاجها بطلب ما يُبقِي على الوحدة الإنسانية إذ هو قد أرجع الاختلافات الدينية العقدية سواء كانت في الملة الواحدة أو بين الملل إلى جنس واحد ملازم للإنسان فاعتبر الملل نفسها مجرد نحل في ملة أصلية واحدة تجمع البشرية وعد دينها دين الفطرة التي توحد الإنسانية[5] جاعلا الاختلافات الشرعية من شروط التنافس في الخيرات بدل حصرها في واحدة يفرضها على الجميع[6]: **فهي بنوع ما ولطبيعة صلتها بممارسة الحياة الروحية والزمانية تؤدي دور المختبر الفعلي للحياة الإنسانية**. ولذلك فهو لم يدع إلى إلغاء الأديان الأخرى رغم قوله بوحدتها الأصلية التي يمثلها الدين عند الله أو الإسلام بل هو رغم نفيه الشرعية المبدئية عنها يضفي على الموجود منها الشرعية العملية حتى يكون مفهوم عدم الإكراه في الدين ذا دلالة فعلية فيُسلم من يُسلم مختارا ويبقى خارج الإسلام من لم يتبين له بعد الرشد من الغي.

ذلك أن الأديان كلها طبيعيها ومنزلها هي في نظر القرآن من أصل واحد سماه الإسلام الذي هو الدين عند الله واعتبر الاختلافات بينها تحريفات طرأت على هذا الأصل الذي يوحد الله أساسا لفلسفته الدينية ويوحد الإنسانية أساسا لفلسفته التاريخية: **والله الواحد هو المكلِّف والمستخلِف والنوع الإنساني الواحد**

هو المكلَّف **بعبادة الله والمستخلَف في خلقه**. وليس الصراع في تاريخ الإنسانية الروحي إلا من نتائج التحريف الذي شاب هاتين الفلسفتين في التاريخ والدين أو في الدنيا و في ما يضفي عليها المعنى. وهو تحريف يقبل العلاج بالتي هي أحسن (في المجادلة بين الناس عامة وأهل الكتاب منهم خاصة) وبالمثل الأعلى (في المفاعلة بينهم) لأنه ليس جوهريا بل عرضي علته تجددت بعد أن لم تكن: **فتكون القضية كلها عائدة إلى اعتبار الصحة متقدمة على المرض واعتبار الدين والسياسة علما وعملا بقواعد الصحة وبعلاج المرض.**

وهذا الأمر العرضي هو المقصود برد الإنسان إلى أسفل سافلين بعد أن كان ذا التقويم الأحسن[7] الذي هو جوهر الإنسان وفطرته السوية المتقدمة على ما طرأ عليها من شوائب. ومن ثم فمهمة الرسالات المتوالية ليست تقديم ما لا يوجد بعد في فطرة الإنسان التي هي تقويمه الأحسن بل هي تذكير الإنسان بتقويمه الأحسن وعلاج ما طرأ عليه من أعراض لتجنيبه الرد إلى أسفل سافلين إما بالنسيان أو بالتحريف. مهمة الرسالات الأساسية هي إصلاح هذا التحريف المتوالي من أجل علاج مصدري العلل التي تصيب تقويم الإنسان الأحسن وعلاقته بظروف حياته:

فأما المصدر الأول: فمرجعه إلى العوائق الذاتية الحائلة دون المحافظة على التقويم الأحسن والمؤدية إلى الرد إلى أسفل سافلين. ويمكن علم هذه العوائق والتخلص منها بالعمل على علم من خلال النظر في الأنفس ونظرية اللواحم الرمزية: **فتكون علوم الإنسان أهم شروط إصلاح التجربة السابقة واستراتيجية التجربة المقبلة الإنسانيتين في مجال الأنفس واللواحم الرمزية بمنظور قيم القرآن.**

وأما المصدر الثاني: فمرجعه إلى العوائق الموضوعية أمام تحقيق شروط الاستخلاف ليؤدي الإنسان الأمانة. ويمكن علم هذه العوائق والتخلص منها

بالعمل على علم من خلال النظر في الآفاق الحيوية: **فتكون علوم الطبيعة أهم شروط إصلاح التجربة السابقة واستراتيجية تحقيق التجربة المقبلة الإنسانيتين في مجال الآفاق واللواحم الحيوية بمنظور قيم القرآن.**

ولما كان علم أحد المصدرين مشروطا بعلم المصدر الآخر جمع القرآن بين الدعوة إلى الآفاق والدعوة إلى الأنفس بادئا بالأولى في التشخيص وبالثانية في العلاج لأن علم الصحة كلي وعلاج المرض جزئ دائما ثم إن القانون الكلي متقدم في التأثير والوجود ومتأخر في العلم والاستعمال. لذلك فلا يعجبن أحد من كون العلم والعمل على علم بالآفاق والأنفس يمثلان أهم مضمونات الدعوة القرآنية حتى إن إبداع الإسلام الحقيقي يقبل التلخيص في مؤسستين ما زلنا إلى الآن لم ندرك حقيقتهما ولم نعمل من ثم بهما كما لم نفهم طبيعة ما هما بديل منه أعني المؤسستين اللتين يصدر عنهما كل أدواء العمران البشري: **إنهما مؤسسة الاجتهاد وهي أساس الجهد النظري ومؤسسة والجهاد وهي أساس الجهد العملي وثمرة جهدهما مشروطة في تحقيق الاستخلاف وأداء الأمانة.**

وقد أبدعهما الإسلام لتحرير الإنسان من طغيان المؤسستين اللتين يصدر عنهما كل تحريف عرفته البشرية أعني **سلطان الطاغوت الروحاني** (السلطة الدينية الوسيطة والمستبدة برزق الإنسان الروحي) و**سلطان الطاغوت الزماني** (السلطة السياسية الوسيطة والمستبدة برزق الإنسان المادي) السلطانين اللذين جعلتهما النخب المستبدة بالأمر الإنساني أداتي تحريف للقيم بتحويل الرزق والذوق إلى أداتي استعباد وبجعل مؤسسة العلم (التعليم والتربية) ومؤسسة العمل (السياسة والقوانين) أخطبوطين يدجنان الإنسان ويكبلانه بدل السعي إلى تحريره الجهل (تحريف دور التربية التي هي قلب المؤسسة الدينية) والفقر (تحريف دور الاقتصاد الذي هو قلب المؤسسة السياسية) اللذين يفسدان التقويم الأحسن تحريره منهما ليكون أهلا للاستخلاف وأداء الأمانة[8].

لذلك فلا ينبغي أن يتصور المتعجلون أن كلامنا على إصلاح التحريف مجرد معركة ظرفية بين الإسلام والدينين المنزلين قبله الدينين اللذين بقي نصاهما موجودين[9] حتى وإن بدا الأمر كذلك لمجرد حصر النظر في أعيان القضايا بدل معانيها الكلية. فتوالي الرسالات في منظور الإسلام ليس له من هدف إلا الإصلاح والتذكير لا غير كما هو بين من القصص القرآني: **إصلاح صورة العمران ومادته من حيث الأحداث وإصلاح الكلام على قيمهما من حيث الحديث**. وإذن فليس إصلاح التحريف مجرد علاقة خصامية بين الإسلام واليهودية والمسيحية في عصر النبي فضلا عن أن يكون كذلك الآن في مرحلة الاستئناف الإسلامي بل هو يتعدى هذه العلاقة إلى منطق التاريخ الإنساني الذي يعتبره القرآن إصلاحا دائما للتجربة الإنسانية من أجل تحقيق شروط الاستخلاف. وهو دعوة سلمية بالجوهر لاشتراط القرآن أن يكون ذلك بالتي هي أحسن وخاصة مع أهل الكتاب.

كما أن استراتيجية المستقبل القرآنية ليست محدودة بمستقبل إضافي إلى ماض معين وبملة معينة بل هي تنظر في مقومات مستقبل الإنسان بإطلاق إلى يوم الدين كما سيتبين من مسألة الإطار الزماني لتحقيق الاستخلاف. وإذن فليس مطلوبنا عرض الصراع الكلامي بين الفرق أو بين الأديان بل الهدف هو أن نفهم مراحل تحقيق الاستخلاف بأفضل وجوهه واستراتيجيته الخاتمة التي لا بد فيها من التوجهين المناظرين للقبلتين: توجه يراجع الماضي للإصلاح الدائم وتوجه يخطط للمستقبل للثورة الدائمة على كل حاصل من أجل السمو إلى ما هو أفضل. وفي ذلك يؤدي التحريف والجاهلية[10] دورا أساسيا هو دور رد الفعل الذي تعتبر المراجعة والاستراتيجية السعي الفعلي الدائم لحماية تقويم الإنسان الأحسن بعلم الآفاق والأنفس واستمداد العلاج منه أعني العمل على علم بهما.

ذلك أن الإصلاح ليس له من مطلوب آخر غير فهم علل الخسر وشروط الاستثناء منه استثناء ليس هو إلا الثمرة المباشرة لبقاء التقويم الحسن أو الفطرة السوية فاعلة في الإنسان إذ لولاها لما أمكن للإنسان أن يصلح أمره إلا إذا زعمنا أن أعاجم الحيوانات يمكن أن تصبح أناسي (وهو قول الداروينية بشرط حصره في المظهر الخارجي إذ يبقى السلوك خاضعا للقانون الطبيعي). وتحقيق شروط الاستثناء من الخسر هو مطلوب الاستراتيجية التي تسعى إلى تحرير الإنسان من التحريف بالأداتين الحائلتين دون الرد إلى أسفل سافلين أعني منزلة الخسر.

إنها تحرره بالإيمان (في وعيه النظري الشخصي) وبالتواصي بالحق اجتهادا (في سلوكه النظري الجمعي لإشارة النص إلى المشاركة) وبالعمل الصالح (في سلوكه العملي الشخصي) والتواصي بالصبر جهادا (في سلوكه العملي الجمعي لإشارة النص إلى المشاركة). وبذلك يتعالى الإنسان على الإخلاد إلى الأرض فلا يستفرد به القانون الطبيعي كما هي حاله في العولمة المتوحشة التي هي غاية الطاغوتين الروحاني (الطغيان الثقافي على الأذواق مع تلويث المحيط الروحي والاجتماعي: وهو جوهر التحريف) والزماني (الطغيان الاقتصادي على الأرزاق مع تلويث المحيط الطبيعي والسياسي: وهو جوهر الجاهلية) وهذا الاستفراد ليس هو شيئا آخر غير ما أشارت إليه آل عمران من تواطؤ بين السلطان الزماني المستبد بالرزق المادي والسلطان الروحاني المستبد بالذوق أو الرزق الروحي.

وإذن فكلامنا في المسألة ليس من جنس رد فعل أحد الأديان على أديان أخرى تنافسه بل هو علاج لظاهرة تعم تاريخ الإنسان الروحي والحضاري. وهذه الظاهرة هي ظاهرة تغلب الأدوات على الغايات في النظر والعمل على حد سواء عند الفرد والجماعة معا فيتحول الدواء نفسه إلى داء: **سلطة الذوق الروحية وسلطة الرزق الزمانية صارتا عين الداء بسبب تحولهما إلى جوهر التحريف والجاهلية أعني أنهما صارتا أداتين للاستعباد بدل من أن تكونا عين التحرر بالإشباع**

الروحي والمادي. والعلة هي ما يغلب على الأدوات من المباشرة والنفع القريب على الغايات من اللامباشرة والنفع البعيد. فالمباشر لكونه من القرائب يسيطر على وعي الناس فلا يرون غيره فيهملون اللامباشر لكونه من البعائد: فيكون الداء هو استغلال النخب هذا القانون فيستعملون قصر النظر والاقتصار على متناهي الشهادة دون لامتناهي الغيب ليستعبدوا الناس بالسلطان الروحي (التربية والثقافة عامة) والسلطان المادي (الحكم والسلطان الاقتصادي عامة).

وأساس هذا الموقف العجول:﴿خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾ [الأنبياء 37] هو الصراع على الرزق وسلطانه والصراع على الذوق وسلطانه ثم تقديم الرزق وأدواته وسلطانه على الذوق وأدواته وسلطانه وأخيرا نسيان سلطان الاستجابة إلى الرب في كل ذلك: **فيرتد الإنسان إلى الحيوانية مع الإنسانية المسلوبة أعني أنه يكون بخلق الحيوان مع أدوات الإنسان فيرتفع شره إلى العنان**. وإلى هذه الأدواء يرجع القرآن الكريم مفهومي التحريف والجاهلية في سورة آل عمران إذ غالبا ما يستبدل السلطان الروحي الدين بالدنيا (التحريف) فيتحالف مع السلطان الزماني الذي لا يعرف إلا الدنيا (الجاهلية) ليتقاسما المصالح المادية وتصبح المصالح الروحية مجرد غطاء إيديولوجي للمغالطة وتوطيد الطاغوت الذي جعل القرآن الكفر به رديف الإيمان بالله.

إن بيان ذلك وعلاجه هو المقصود بالإصلاح القرآني الذي ينطلق من عقيدة أن الدين عند الله هو الإسلام لسلطان الله وهو يقتضي الكفران بالطاغوت أعني الكفران بكل سلطان غيره وخاصة سلطان التحريف والجاهلية كما يتعين في السلطتين الروحية (التربية والثقافة) والزمانية (الحكم والاقتصاد) أصلي كل الأدواء إذا فسدتا بمجرد تحولهما إلى فرض كفاية نقضا لمنظور القرآن الذي يعتبرهما فرض عين[11] بنصه الصريح: **وذلك هو مدلول تبين الرشد من الغي في الآية 256 من البقرة شرطا في نظام الشورى في الآية 38 من الشورى وفي خيرية الأمة إنشاءً [104 من آل عمران] وخبرا [آل عمرا 110]**. ولذلك فإنه

يمكن القول إن الإنسانية بدأت منذ نزول القرآن الكريم تعيد من جديد اكتشاف منزلة الإنسان في الوجود منزلة تحدد دوره الإيجابي فتحرره على الأقل في مستوى الحديث قبل الحدث من الموقف المتشائم ومن الفصل المرضي بين وجهي وجوده الروحي والزماني أو الديني والدنيوي[12] أعني من الموقف الذي نتج عن التحريف والنسيان.

ولعل ما يرمز إلى هاتين الوجهتين في التجربة الروحية الإسلامية هو كما أشرنا سابقا جمع الإسلام بين القبلتين بداية وغاية مع الإشارة الصريحة إلى أن الغاية أو القبلة الثانية في الزمان الجزئي هي البداية الحقيقية أو القبلة الأولى في الزمان الكلي وأنها صارت غاية مستأنفة[13] ومن ثم فهي غاية مطلقة متعالية على الزمان والمكان: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة 115] بسبب ضرورة التحرر من التصور الزائف للبداية التصور الذي أفسد نظرية الاستخلاف القرآنية فجعلها لعنة أبدية تقتضي مخلصا ومؤسسة تنوبه يكون لها السلطان الروحي الوسيط بين الله وعباده[14] (الكنيسة من حيث هي طاغوت الرزق الروحي) تتحالف مع سلطان وسيط ثان بينهم وبينه في مجال السلطان الزماني (الدولة من حيث هي طاغوت الرزق المادي).

فالقبلة الثانية في تاريخ الإسلام (الحرم) جعلت القبلة الأولى (القدس) وراء مستقبلِها (الالتفات من المدينة شطر مكة يجعل القدس وراء المصلي) وهي إذن ممثلة للماضي وترمز إلى العملية المدبرة التي يراجع بها القرآن الكريم العقائد (نظرية الله) والتاريخ (نظرية الإنسان) من أجل إصلاح التحريف[15] الذي طرأ على المضمون الكوني في كل الرسالات المتقدمة على نزول القرآن[16]. وإذن فبالتفاته إلى مكة يصبح المصلي متجها نحو المستقبل الذي يستأنف المسيرة الإنسانية من منطلق الأصل الفطري الصافي (إذ إن مكة هي أول المساجد في النص القرآني رمزا إلى الوحدانية الإبراهيمية الصافية). ويرمز هذا التوجه إلى العملية المقبلة

التي يحدد بها القرآن الكريم ما ينبغي أن يقوم به المسلمون ليتحقق هذا المضمون الكوني للرسالة في التاريخ الفعلي[17].

وقد حددت الآية هذا الواجب فاعتبرته الشهادة على الناس. ويعني ذلك تحقيق النموذج الذي يبين أن قيم القرآن هي التي تحرر الإنسانية مما طرأ على تصورها للألوهية (العقيدة) والإنسانية (الشريعة التي استخلف فيها الإنسان) من تحريفات آلت بها إلى الخسر الذي هو النكوص إلى قانون التاريخ الطبيعي حصرا فيه وإلغاء لدور التاريخ الخلقي في حياتهم الدنيوية باسم ما يسمى بالفصل بين حياة الإنسان الروحية وحياته الزمانية أو بين الدين الذي استبد به طاغوت السلطان الروحي والسياسة التي استبد بها طاغوت السلطان الزماني فصار السلطانان فرض كفاية واستقال المؤمنون منه باعتباره فرض عين.

وقد كلف الله المؤمنين بالاجتهاد والجهاد بعد إلغاء الطاغوتين حتى يستغنوا عن الوسيطين فلا يبقى السلطانان إلا من حيث هما آلة تابعة للجماعة التي تمثل الشرعية فيهما كليهما لا الجهاز المتبوع الذي يحتكر السلطان فاقد الشرعية. فجهاز العبادة (المعبد) وجهاز الحكم (إدارة الشأن العام) آلتان للسلطان الروحي والزماني الذي هو للجماعة فرض عين على كل أفرادها ولا ينبغي أن يصبحا جهازين يطغيان عليهم. ويجمع ما ترمز إليه القبلتان فعلان اعتبرهما القرآن الكريم شرط الاستثناء من الخسر هما:

الاجتهاد النظري وغايته إصلاح العقائد والمنظور التاريخي (وهذا هو مضمون العقد في القرآن) وقد سماه القرآن الكريم بالتواصي بالحق في مستوى الجماعة (المشاركة) وبالإيمان في مستوى الفرد. والجمع بين الوجهين يخلصنا من المقابلة الزائفة بين المنظور الفردي والمنظور الجمعي للفاعلية الإنسانية في مستوى العقد والنظر من العمران البشري والتاريخ الحضاري للأمم.

والجهاد العملي وغايته إصلاح الشرائع والمعمول التاريخي (وهذا هو مضمون الشرع في القرآن) وقد سماه القرآن الكريم بالتواصي بالصبر في مستوى الجماعة (المشاركة) وبالعمل الصالح في مستوى الفرد. والجمع بين الوجهين يخلصنا من المقابلة الزائفة نفسها في مستوى الشرع والعمل من العمران البشري والتاريخ الحضاري للأمم.

فتكون الثمرة فلسفة التاريخ النظرية وفلسفته العملية اللتين تجمع بينهما وبين تفاعلهما في اتجاهيه فلسفة الدين النظرية (العقيدة) والعملية (الشريعة) اللتان تهدفان إلى تحقيق قيم القرآن في الأذهان وفي الأعيان أعني في ما يتحقق فيه التاريخ الفعلي للأمة والإنسانية:

ففيها إصلاح العقائد وعنها ينتج تحديد فلسفة النظر القرآنية الإصلاحية للتاريخ: وذلك هو المضمون الأساسي للقرآن المكي.

وفيها إصلاح الشرائع وتحديد فلسفة العمل القرآنية الإصلاحية للتاريخ: وذلك هو المضمون الأساسي للقرآن المدني.

وفيها تحديد دور الدين في السياسة دوره الذي هو بنيوي وليس ظرفيا[18] أعني أثر الإصلاح العقدي في الإصلاح الشرعي وهذا هو المبدأ الأساسي للتفسير الاستراتيجي لعوائق فهم ما يحل بالبشر من رد إلى أسفل سافلين، التفسير الذي يستوحيه القرآن الكريم من تحليل التجارب السابقة وعلل فشلها في تحقيق الرسالة مرجعا الأمر كله إلى فساد السلطة الروحية التي تحرف الرسالات فتفسد الشريعة وإلى تحالفها مع السلطة الزمانية التي تفسد السياسة[19].

وفيها تحديد دور السياسة في الدين دورها الذي هو بنيوي وليس ظرفيا[20] أعني أثر الإصلاح الشرعي في الإصلاح العقدي وهذا هو المبدأ الأساسي للتفسير الاستراتيجي لعوائق التحقيق العملي للرسالات أعني لعوائق الاستثناء من الرد إلى أسفل سافلين. والغريب أن ابن خَلدون في كلامه على فساد التربية –ويقيس

عليها السياسة في طبيعة الأثر على الإنسان- قد تكلم على الرد إلى أسفل سافلين بمفعول فساد السلطة الروحية والسياسة. فبعد الإشارة إلى فساد «معاني الإنسانية» بمفعول التربية المتعسفة والعنيفة يعمم النتيجة على سياسة الجماعات فيقول: «وهكذا وقع لكل أمة وقعت في قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره في كل من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به وتجد ذلك فيهم استقراء»[21].

وإذن فهذه الفلسفة هي عين الفلسفة القرآنية التي تحدد العلاقة بين الدين والدنيا وجوديا والعلاقة بين الميثاق الديني (بين الله والبشر فردا فردا) والعقد السياسي (البشر فيما بينهم بضمانة الميثاق) تاريخيا علما بأن موضوع التعاقدين هو جعل الدنيا مطية الآخرة دينيا وإضفاء المعنى على الحياة فلسفيا (علاقة فلسفة الدين بفلسفة التاريخ هي نظرية استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه عليها لامتحانه في أداء الأمانة التي قبل أن يحملها). **وفي اكتشاف هذا الأصل كان عمل فيلسوفينا الفكري ابن تيمية[22] وابن خلدون[23] شبه شرح نسقي لسورة آل عمران؛ ثانيهما من منطلق فساد الشريعة أو التحريف الشرعي والأول من منطلق فساد العقيدة أو التحريف الوجودي**[24].

ولما كانت الغاية الأساسية في هذا الجزء الأول هي تحديد الثمرات المعرفية للاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية في علاج العلاقة بين غايات الاستخلاف وأدواته بات من الواجب أن نحدد الفلسفتين القرآنيتين اللتين تضعان نظرية **اللواحم** ونظرية **اللحم** بين الموجودات من حيث هي بالجوهر كيانات منفصلة لتصل بينها بتبادلات هي **مضمون الفواعل القيمية** (الرزق وسلطانه والذوق وسلطانه والسلطان الأسمى في مستوياتها الفعلية والرمزية) واللتين تكشفان عن علل فسادها وتصفان علاجه من خلال فهم العلاقة بين الغايات والأدوات كما حددتهما الاستراتيجية القرآنية وطبّقتها السياسة المحمدية.

وذلك عينه هو شرط القيام بهاتين المهمتين القرآنيتين المهمة المدبرة لمراجعة الماضي والمهمة المقبلة لتحديد خطة تحقيق المستقبل المهمتين اللتين يرمز إليهما تغيير القبلة وما بين دلالتي القبلتين من وصل تحريري عبر عنه القرآن بعبارة: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾ [البقرة 115] بحيث تتجاوز الإنسانية ما بين بعضها والبعض الآخر من فروق بعبارة رمزية هي القبلة التي لا تتحدد بالجهة بل بقصد الاستقبال أعني النظر إلى وجه الله في كل عمل يقوم به الإنسان لأن الأرض كلها صارت مسجدا للمسلمين، ومن ثم لكل البشر إما بالإسلام الفطري الذي هو الديني في كل دين أو بالإسلام الذي حقق هذه الوحدة في عقيدته الواعية ولم يكتف بها ضميرا في فطرة الإنسان.

وقد مثلت لحظة حصول المنعرج في فلسفة التاريخ المنعرج الذي يرمز إليه تغيير القبلة إذ هو قد تم خلال أداء الصلاة التي هي ذروة التوجه إلى الله رمزا بليغا للتحديد الجديد الذي أدخله القرآن على منزلة الإنسان الوجودية ومنطلقا مستأنفا للحضارة الإنسانية كلها يراجع تاريخها المحرف ليصححه ثم يستأنف السير لتحقيق الرسالة من حيث هي القيم التي يكون شمولها للبشرية تحققا تاما للاستخلاف ومن ثم علامة على أداء الأمانة التي حملها الإنسان. وهذا المنطلق هو العفو والاجتباء بدل العقاب والخطيئة الموروثة بفضل ما وهب الله الإنسان من شروط تحقيق الاستثناء من الخسر، الاستثناء الذي ترمز إليه «سورة العصر» الجامعة لغاياته النظرية والعملية (الإيمان والعمل الصالح) وأدواته النظرية والعملية (التواصي بالحق والتواصي بالصبر).

وهذا المنعرج رغم تأخره في الزمان (السنة الثانية بعد الهجرة)[25] فإنّه يمثل البداية الفعلية للوصل الفعلي بين عملية إصلاح التحريف في التوجه الأول الذي يراجع التاريخ الروحي للإنسانية في **الأحاديث** والتوجه الثاني الذي يصله بالتاريخ الفعلي في **الأحداث** ومن ثم الشروع في تأسيس الأمة البذرة التي ستحمل

الرسالة لأنه لم يكن بالوسع أن تكون الرسالة من البداية ذات حامل كوني ولم يدخلها بعد إلا قلة من العرب وعاداها من كان يحتكر السلطان الروحي أعني يهود الجزيرة ومسيحييها. كان لا بد إذن من القضاء على هذا الاحتكار لتصبح الكونية التوزيعية أمرا تاريخيا فعليا ذا وجود في الأحداث وليس مجرد دعوى في الأحاديث.

وكان من الواجب أن يُستأنف البناء من جديد بقبلة جديدة بشرط أن تكون جدتها استئنافا من الأصل الذي بنيت عليه مراجعة التحريف أعني من إبراهيم عليه السلام فيكون البيت الذي صار القبلة الثانية هو في الحقيقة القبلة الأولى أي إن كونية الدين وإنسانيته متقدمتان على جزئيته وقوميته اللتين نتجتا عن تحريف الدين الفطري. تلك هي دلالة القبلة: وقد أصاب المسلمون عندما أبقوا على المسجد ذي القبلتين، فهو رمز المنعرج الكوني الذي صحح تاريخ الإنسانية الروحي ووجّهها إلى المستقبل في آن.

وبذلك يتلخص الأمر في قضيتين تثبتان الحاجة إلى استئناف السعي إلى تحقيق ثمرات هذا المنعرج في التاريخ الفعلي بدل الاقتصار على قبول المبدأ في العقد دون ثمراته في العمل. فليس الإسلام مجرد عقيدة يعيش عليها المرء في خاصته بل هو فلسفة دين تحدد فلسفة تاريخ لا معنى لها من دون أن تحقق في التاريخ الفعلي شروط الاستخلاف الفُضلى أعني قيم القرآن بالاجتهاد النظري والجهاد العلمي. ولا يتم ذلك إلا إذا كان جوهر الفعل الديني تربية وسياسة فعليتين. وذلك هو معنى الترابط بين الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية الترابط الذي يسعى إلى تحرير الإنسان من نظرية الخطيئة والأصل الشرير في قراءة تاريخه لئلا يواصل بناء حضارته على عُقدة الذنب وقانون الصراع المتنافيين مع الفطرة كما حددها القرآن الكريم تنافيا جعل الخِلقة منافية للخُلق فصار التَّخلق حربا على الطبيعة بل وقتلا للجسد إما باسم فتوة إبليس في تصوف وحدة الوجود أو باسم الرهبانية[26] في تزهد أصحاب السلطان الروحي!.

ولعل التساوق بين استئناف المسلمين سعيهم لأداء دورهم الكوني من أجل تحقيق غاية الرسالة لتوحيد البشرية حول قيم القرآن واللحظة التي توحدت البشرية فيها وحدة منافية لكونية أخوتها أعني العولمة المتوحشة من الأدلة القطعية على التطابق بين دعويي القرآن وتوجه التاريخ الفعلي للإنسانية. فتوحيد الإنسانية توحيدا مقصورا على بعدها الطبيعي بمنطق القانون الطبيعي وتفريقها تفريقا يلغي بعدها الخُلقي سينتج حتما توجها بدهيًا لفهم قيم القرآن التي تعتبر البشر إخوة: **فيكون حل القرآن هو البديل الذي سيحرر الإنسانية من العولمة المتوحشة ليعوضها بكونية الأخوة ورعاية الكون.**

إن في ذلك لدليلا كافياً على أن العولمة تثبت بالخُلْف صحة فلسفة التاريخ القرآنية التي تعتبر التحريف الديني سبب النكوص الإنساني إلى الحيوانية أو التاريخ الطبيعي. إنه يثبت أن قانون الحياة الإنسانية ليس هو قانون الصراع على أسباب العيش ورموزها لما قد تبين من مآلاته الهدامة للكون والإنسان بل قانونُه قيم الأخوة القرآنية التي تصدق دعواها للجمع بين إصلاح التحريف الذي أوصل إلى هذه النتائج الوخيمة وتتميم مكارم الأخلاق الذي أوكل إلى النبي الخاتم صلى الله عليه وسلم فكان على خُلق عظيم بالمعنى الذي يبين التوازن السوي بين الهمين الدنيوي (تحريرا للدين من الرهبانية) والأخروي (تحريرا للدنيا من الإخلاد إلى الأرض).

ونحن سنقلب في العلاج العلاقة بين القبلتين-وهو معنى اختيارنا «سورة الإسراء» شعارا للمشروع كله-أعني أننا نبدأ بالإيجاب الذي ورد في وجهي الخطاب القرآني كليهما خلال التفاته إلى الماضي إصلاحا لتحريف تصوري الله والإنسان وخلال التفاته إلى المستقبل تحديدا لما ينبغي القيام به من أجل تحقيق قيم القرآن ثم نختم بالسلب الذي ورد في كلا الوجهين فنعين ما حرف في الماضي وما ينبغي التحرز منه في المستقبل. فتكون الخطة في هذا الجزء الثاني من الكتاب الأول على النحو التالي:

- المسألة الأولى: وفيها نعرض نظرية اللواحم القرآنية محددين غاياتها وأدواتها وكيف تعمل. وتتألف هذه المسألة الأولى من قضيتين هما:

قضية النظرية القرآنية في مقومات اللحمة بمستوييها الحيوي والرمزي والتفاعل بين وجهيها هذين. وسنستنبط هذه النظرية من شرح الآية الأولى من «سورة النساء» التي هي أساس الجزء الثاني كله بل ويمكن اعتبارها أساس استراتيجية القرآن التوحيدية بوجهيها الرمزي والحيوي في المستويين الديني والسياسي كما نبين.

قضية النظرية القرآنية في الإطار الزماني-المكاني لتحقيق الاستخلاف من حيث هو أداء الإنسان للأمانة التي حملها والتي تعد الشهادة على الناس مدلول الأمة البذرة. وسنستنبط هذه النظرية من وصل أصناف التحديدات القرآنية للزمان خاصة -لأن المكان فيه بيِّن وهو يعني كل العالم من حيث قابليتُه للاستعمار، أي ما استخلف فيه الإنسان منه-وهي عملية فيها الكثير من التعقيد إلى حد قد يجعل التصديق بما تنتهي إليه من حقائقَ وما تنبني عليه من فرضيات صعب المنال.

- المسألة الثانية: وفيها نشرح عملية اللحم وما قد يطرأ على اللواحم ليفسد غاياتها وأدواتها وكيفية عملها. وتتألف هذه المسألة الثانية من قضيتين كذلك:

القضية الأولى: هي قضية تشريح اللواحم لفهم عملية اللحم وما يطرأ على الشكل «السُّلَّمي الدوري» من خلل وفساد. وتلك هي قضية الأدوات والغايات في العمران البشري وما قد يتطرق إليه من خلل وفساد في مادته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء الذوق والرزق) وفي صورته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء سلطان الذوق وسلطان الرمز).

القضية الثانية: هي قضية الترجمة المؤسسية الروحية والسياسية والعلاج الذي وصفه القرآن الكريم للشكل «السُّلَّمي الدوري» من حيث هو الجهاز العضوي والعمل الوظيفي للواحم. وتلك هي قضية الصورة والمادة وصلتهما بالعصبية والتعاقد بتوجهيه العمودي بين الله و الإنسان والأفقي بين الناس ممثلين للتداخل بين اللواحم الحيوية واللواحم الرمزية في بنية العمران الإنساني من حيث هو استخلاف.



المسألة الأولى[27] :
نظرية اللواحم[28] القرآنية طبيعتها وإطارها الزماني

تمهيد:

انطلقنا من فرضية عمل تضع أن القرآن فيه استراتيجية توحيدية حددت المقومات التي تمكن الإنسان من استعمار الأرض والاستخلاف فيها وأن السياسة المحمدية تمدنا بنموذج من فهم هذه الاستراتيجية وتطبيقها. وقد حاولنا حصر هذه المقومات والنموذج في الجزء الأول من الكتاب الأول ونؤسس لها وجوديا ومعرفيا في الجزأين الرابع والخامس من الكتاب الثاني. وعلينا الآن أن نستثمر هذه المقومات فنحلل كيفيات عملها بعلاج يشبه علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء في الأحياء دون أن يكون من جنسه لأن المقومات تتضمن مستوى رمزيا يحول دون رد التاريخي إلى الحيوي. وذلك هو المقصود من نظرية اللواحم القرآنية التي تنتج عنها قضيتان تتصلان بأصلها أعني بمنبع الغايات والأدوات التي تلحم مكونات العمران لتتكون جماعات مدنية وروحية وبالعلاقات بين الأدوات والغايات لنحدد كيفيات عملهما في استراتيجية القرآن التوحيدية وفي السياسة المحمدية:

فالقضية الأولى: تخص مقومات اللاحمة الحيوية والرمزية التي تحقق الوحدة بين البشر في المنظور القرآني وفيها نحلل الآية الأولى من سورة النساء لنحدد دلالة الجمع القرآني بين اللحم الحيوي واللحم الرمزي في تكوين

الجماعات البشرية ومن ثم دلالة الوصل بين القانونين الطبيعي والخلقي في الاستراتيجية التوحيدية القرآنية.

والقضية الثانية: تخص الإطار «الزماني-المكاني» لتحقيق الاستخلاف من حيث هو أداء الإنسان للأمانة التي حملها والتي تعد الشهادة على الناس مسؤولية الأمة البذرة نموذجا للوحدة الإنسانية ومنصة تمكن من أدوات العمل الكوني لتحقيقها الفعلي حول قيم القرآن الكريم فلا يبقى الإسلام مجرد فطرة بالقوة بل يصبح عين الوجود الروحي للإنسان المستخلف.

ولعل فهم طبيعة هذه اللواحم هو السبيل المثلى للوصل بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ في الإطار «**الزماني-المكاني**» الذي حددته الرسالة من حيث هو «الأمد-الامتداد» اللازم لتحقيق الاستخلاف أو أداء الأمانة. فالإسلام ليس هو شيئا آخر غير الديني في كل دين طبيعيا كان أو منزلا. وما القرآن إلا الصيغة الكونية والخاتمة للدين بإطلاق لذلك كانت صيغته المراجعة النقدية لتاريخ الإنسانية الروحي من أجل ضبط المقومات التي تمكن من تدارك أسباب الخلل وتحقيق القيم الروحية في التاريخ الفعلي بأسباب التحقيق الرمزية (الاجتهاد) والفعلية (الجهاد). وبذلك ندرك صلة فكر الأمة من حيث هو إبداعها الرمزي بتاريخ الأمة من حيث هو إبداعها الفعلي وصلة ذلك كله بعلم هذه العلاقة بين الإبداعين الرمزي والفعلي في الحضارة الإسلامية التي يمكن أن ننسب إليها اكتشاف مجرة العلوم الإنسانية نسبتنا اكتشاف **مجرة العلوم الطبيعية** إلى اليونان[29].

القضية الأولى من المسألة الأولى :
نظرية اللواحم: الآية الأولى من «سورة النساء»

يُجمع المفسرون على أن الإيجاز من مميزات الأسلوب القرآني المعجز. ولعل فكرنا النحوي قد اضطر إلى وضع نظرية التقدير في فهم معاني الجملة العربية بسبب ظاهرة الإيجاز القرآني الذي لا تكاد تخلو منه آية. وهذا الإيجاز هو أول ما يصادفه طلبنا مقومات اللاحمة الحيوية والرمزية في المنظور القرآني. فقد قال جل وعلا في أولى آيات سورة النساء التي تعالج مقومات الوجود الإنساني الأصلية وما يترتب عليها من مقومات فرعية[30]: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾. [النساء1][31].

إن عطف «الأرحام» على «واتقوا الله الذي تساءلون به» من مغلقات الفهم. فهي قد نُصبت[32] عطفا على كلمة «الله» ليكون القصد :واتقوا الأرحام التي تساءلون بها وعندئذ يصبح السؤال المحير هو كيف نتقي الأرحام ونسَّاءل بها بدرجة مناظرة لاتقاء الله والتسَّاؤل به؟ وبين أن المعطوف -الأرحامَ- يتعلق به الفعلان —اتقوا وتسَّاءلون- تعلقهما بالمعطوف عليه أي إن المخاطبين أمروا بتقوى الأرحام بمعنى تجنب قطع صلتها كما أمروا بتقوى الله بمعنى تجنب غضبه وذُكِّروا بأنهم يسَّاءلون بالأرحام كما يسَّاءلون بالله[33]. ولما كان قد تقدم على ذلك في مفتتح الآية الكلام على تقوى الرب والخَلْق من نفس واحدة فإننا نجد

أمرين آخرين قد تقدما على التقوى والتسَّاؤل المشتركتين بين الله والأرحام هما: تقوى الرب والخلق من نفس واحدة.

والرب اسم الخالق لا اسم المشرع بمعنى المقابلة التيمية بين الربوبية والألوهية، إذ من المعلوم أن شيخ الإسلام يخصص المعنى الأول لعالم الخلق الذي مبدؤه الضرورة والتسخير والمعنى الثاني لعالم الأمر ومبدؤه الحرية والتكليف ليشرح نظرية القرآن الكريم في جوهر التدين الذي تتعلق الدعوة بالوجه الثاني منه خاصة لأن الوجه الأول مفروغ منه وليس فيه للكائنات خيار: لا أحد يستطيع أن ينكر الرب لكن الإله قد ينكره المرء فكان التكليف فيه مضمون الشهادة الأولى. وإذن فيمكن أن نصوغ مضمون هذه الآية في المعادلة التالية: **{((رب)+(الخلق من نفس واحدة)) و ((إله)+(الأرحام))} <=> الله الرقيب.**

فنلاحظ أن الآية تقدم: اتقاء الرب على اتقاء الإله وتقدم الخلق من النفس الواحدة على الأرحام جاعلة تسَّاؤل البشر بالله وبالأرحام من مستوى واحد ثم تجمع الكل في الرقابة الإلهية. لذلك فهذه الآية يمكن أن تعتبر صوغا نسقيا لنظرية قرآنية تؤسس مفهوم **اللحمة الطبيعية واللحمة الرمزية** بالمعنى القرآني على مقومات نظرية **الفواعل** القيمية التي سنعود إليها لنحللها بصنفيها الحيوي والرمزي في الجزء الخامس الخاص بالتأسيس المعرفي:

فالرب والخلق من نفس واحدة يحيلان على الرزق والذوق الحيويين وعلى العمل والذوق الرمزيين.

والله والأرحام يحيلان على سلطان الرزق وسلطان الذوق الحيويين وعلى التوجيه والوجود الرمزيين.

والله الرقيب يحيل على السلطان الأصلي الحيوي أو القيام الحيوي والسلطان الأصلي الرمزي أو القيام الرمزي في وحدتهما التي هي الاستخلاف لأن الخليفة يشعر بأن مستخلفه يراقب عمله في ما استخلفه فيه بمستوييه الحيوي والرمزي.

ولما كان أثر فعل الرقيب على السلطانين الحيوي والرمزي ثاويا في نفس كل إنسان وهو معنى الإيمان الفطري الذي حددته آيتا الميثاق فإن مقومات اللحمة الاختيارية كما يحددها القرآن أو نظرية الميثاق[34] والعهد[35] والعقد[36] هي التي تحدد دور الدين في الاستراتيجية التي تحقق الوحدة البشرية[37]، ومن ثم علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين في المنظور القرآني. لكن فهم هذا الدور يقتضي متقدما عليه أن نحلل الصورة التي يعلل بها القرآن الكريم حاجة العمران إلى اللحمة، أو إن شئنا إنه يقتضي متقدما عليه أن نفسر ضرورة التعدد أولا ثم ضرورة التعالي عليه بما يحقق وحدة المتعدد باللواحم الحيوية والرمزية. فيكون الكلام على ظاهرة التعدد التي تحتاج إلى التوحيد المدخل الضروري لفهم الدور المنسوب إلى **اللحم الروحي** فضلا عن **اللحم الطبيعي** للبشرية.

وإذن فاللحم المقصود هو نوع من السائل المتصل الذي تسبح فيه المنفصلات لتصبح متصلات بما بينها من علاقات وسيطها الناقل هو هذا السائل المتصل. فيكون ذا وظيفتين كاللحم الذي يكسو العظام ليلين ما بينها من وصلات غضروفية فيضفي عليها المرونة واللطافة ويناسب ذلك المستوى الرمزي من اللحام، ثم هو ينقل قوة التحريك بتوسط العضلات شدًّا ورخيًا ليتمكن البدن من الفعل بالأعضاء المتعددة التي يتألف منها. ويناسب ذلك المستوى الحيوي من اللحام. والمعلوم أن للتعدد الذي يقتضي أن تكون الموجودات منفصلات نوعين مضاعفين وردا في القرآن واعتُبرا من الآيات الدالة على الحكمة الإلهية. وطبيعي أن تفترض الوصلات اللاحمة للوصل بين منفصلات التعدد بمعنيي الوصل الذي أشرنا إليه كسواً وتليينا:

فأما صنفاه الأولان فيخصان التنوع في حيز المكان كرها وطوعا: تعدد الألوان (والقصد التعدد الطبيعي عامة وليس لون البشر) وتعدد اللغات (التعدد التاريخي عامة وليس الألسن فحسب).

وأما صنفاه الثانيان فيخصان التنوع في حيز الزمان طوعا وكرها كذلك: التغير الناتج عن التطور العفوي في الجماعات البشرية والتغير الناتج عن التطوير القصدي فيها.

وأما أصل الأصناف المتعددة بصنفي اللحم الكرهي والطوعي فهو: مبدأ الزوجية الذي خلق الكثرة بالاتصال (لقاء الزوجين للإنجاب في جميع الكائنات الحية من النبات إلى الإنسان) والانفصال (القسمة الخلوية في الأحياء والقسمة إلى جماعات جزئية في الجماعة الكلية) في عالم الأحياء وما يشبه ذلك في عالم التاريخ الحضاري للأمم اجتماعا (تكون الجماعات الكبرى بتوحد الجماعات الصغرى) وافتراقا للجماعات (تكون الجماعات الصغرى بتفتت الجماعات الكبرى)[38].

وما يهمنا هنا هو بيان منطق اللحم في مجالات التبادل القيمي الخمسة التي هي أشبه بسيل مزيج تتراكب أصنافه وتتداخل لتصبح سيلَ عرم لا يتوقف سيله وتمازجه الذي يدخل الاضطراب على الفواعل القيمية وفاعلياتها فيحتاج إلى إحاطة تؤطره بأن تمسك به فتدخل عليه نظاما بعضه يغلب عليه ما يستمد من منطق الضرورة التي تحكم الحقائق الطبيعية وبعضه الآخر يغلب عليه ما يستمد من منطق الحرية التي تحكم الحقائق التاريخية وذلك هو دور التكليف في التاريخ الإنساني ومن ثم فهو المناط الذي يستند إليه دور **الحديث** أو الوجه الرمزي من تاريخ الإنسان (التربية والثقافة) في **الحدث** أو الوجه الفعلي منه (الحكم والاقتصاد).

والأمر الذي بتوسطه يتم التأطير في العمران الإنساني يتألف من الأحياز أعني حيز المكان وحيز الزمان وحيز السلَّم أعني الرتب والأدوار في الجماعة وحيز الدورة المادية أو تبادل الطاقة بين مكونات العمران مكوناته الطبيعية والتاريخية كما في اللواحم الحيوية وحيز الدورة الرمزية أو تبادل المعاني كما

في اللواحم الرمزية. وكل ذلك يقع بأنظمة حيوية أو بمؤسسات وضعية (من وضع الإنسان) تنظم المكان والزمان والسلّم والدورة المادية والدورة الرمزية أطرا أداتية لتنظيم ما يسيل فيها من الفواعل القيمية ويتمازج. وبفضلها تتحقق أنظمة مادة العمران وصورته ومؤسساتهما أعني ما يعتبر القرآن موضوع التحديد الديني للغايات والتحديد السياسي للأدوات للعلم بقوانينها (الاجتهاد) والعمل بمقتضاها على علم (الجهاد).

وأنظمة **الفواعل القيمية** الخمسة هي ما يمكن أن نعتبره دساتير اللحام الحيوي والرمزي في العمران البشري بعضها أميل إلى الضرورة وبعضها أميل إلى الاختيار لتنظيم سيلها في هذا الإطار ذي الأحياز الخمسة (الزمان والمكان والسلم والدورة المادية والدورة الرمزية) التي هي مواضع التبادل الحيوي والرمزي بين الجماعات والأفراد ومجالاته في الجماعة نفسها وبين الجماعات البشرية المختلفة لأن المجال الحقيقي والمتقدم على ما سواه هو المعمورة كلها وليس الدولة بالمعنى الوطني[39] و هو يكون هذا الإطار الشامل للمعمورة كامل التأثير من البداية في ما ينتسب إلى الطبيعي من المقومات ومتدرج التأثير صعودًا في ما ينتسب إلى التاريخي منها. والقرآن الكريم بتحديد هذه الشروط المثلى التي طبقها الرسول صلى الله عليه وسلم في تأسيس الأمة البذرة التي كلفتها الرسالة بتوحيد الإنسانية يوجهنا نحو ما ينبغي للعلم والعمل على علم إن صحت توجهاتهما أن يحصلا في أفقه الكوني دون تعيين للمضامين بل بالاقتصار على الشروط الصورية والخلقية للنظر والعمل.

وإذن فالأمر لا يتعلق باستنباط الحقائق العلمية من القرآن بل بطلب الحقائق القرآنية التي هي شروط قبلية لتوجهات عامة لا تصاغ في قوانين توجهات السعي الإنساني في مجالات التقويم الخمسة وخاصة في مجالي العلم والعمل لأنها كما أسلفنا شروط قبلية لموضوع العلم وشروط قبلية للعمل على علم وشروط

قبلية لموضوع العمل سواء أخذناها جميعا في المستوى النظري الرمزي أو في المستوى العملي الفعلي. والمطلوب هو تحديد شروط النظر والعمل والذوق والرزق والوجود من حيث هي مقومات قيام الإنسان الطبيعي والخلقي وكيف تكون ممكنة من حيث صورها العامة دون التطرق إلى قيم معادلاتها المحددة قيمها (بالمعنى الرياضي لقيمة المتغيرات) التي قد يظن البعض أن القرآن يحتوي عليها (في رأي القائلين بالإعجاز العلمي ظنا منهم أن ذلك فيه تقوية للإيمان) والتي نعتقد أنها من مجال البحث العلمي لا من مجال فهم القرآن حتى وإن كان بين الأمرين مساعدة متبادلة.

وهذا التحديد لا نكتفي فيه بالترجيح العقلي العام فحسب بل خصصنا مجال العلاج في طبيعة العلاقة بين القرآن والسنة فحددنا بالفرض العقلي في المقدمات التأسيسية معايير ما أطلقنا عليه اسم منطق السياسة المحمدية وقواعده ليكون في نسبته إلى الاستراتيجية القرآنية في نسبة التطبيق إلى النظرية. ولسنا بحاجة إلى إطالة القول في تعليل القرآن للتعدد الطبيعي والخلقي[40] ومن ثم لطابع الموجودات المنفصل (لتكون ذات كيان قائم بذاته ومستقل عن غيره شرطا في التكليف والمسؤولية) مع قابلية التعالي على الانفصال (شرطا في لحمة الجماعة بفضل التعاون والتآنس) بالتوحيد الذي يحتاج إلى مبادئ لاحمة واستراتيجية فاعلة تحقق ذلك اللحم في التاريخ الإنساني بخلاف التاريخ الطبيعي حيث يكون اللحم خاضعا للقوانين الطبيعية وفي غنى عن التدخل البشري القصدي: **اللواحم هي التي تصل بين المنفصلات في ما أشرنا إليه من وسط سائل تمثله الفواعل القيمية (الرزق والذوق وسلطان الرزق وسلطان الذوق والسلطان الأسمى) التي تملأ الأحياز (المكان والزمان والسلّم والدورة المادية والدورة الرمزية).**

وقد حاول ابن خلدون أن يجمع المبادئ اللاحمة تحت عنوان واحد هو «**العصبية ذات الشرعية التعاقدية**» عقلا (تعاقد بين الحاكم والمحكوم حول

المصالح الدنيوية لا غير) أو نقلا (تعاقد بين الحاكم والمحكوم بضمانة الدين حول مصالح الدنيا والآخرة) لا يكون بالطبع إلا مؤلفا من الشرعيتين العقلية والنقلية. ولذلك فهذا اللاحم الجامع بين الشرعيتين يعد في نظره النظام الأتم[41]. وإذن فالعصبية بمعنى الأرحام الحيوية والرمزية تختلف اختلافا تاما عن العصبية بمعناها الجاهلي إذ هي اسم جامع للواحم لتضمنها بالذات بذرة الاستناد إلى الشرعية فتكون بذلك المبدأ الذي تتكون بمقتضاه الجماعات البشرية المنظمة وهي تفسد عندما ترد إلى العصبية الجاهلية فتصبح مفضية للهرج. وذلك ما يحصل بمجرد فقدانها للشرعية التي أرجعها ابن خلدون إلى صنفين:

شرعية **العقد العقلي** بين الحاكم والمحكوم حول المصلحة الدنيوية. وهو العقد المفضول في نظره بتعليل عقدي. لكن تعليلنا لمفضوليته أنه عقد مغشوش لأن أحد طرفيه يكون عند التنازع قاضيا ومتقاضيا. فيكون أحد الطرفين متحاكما وحكَما في الوقت نفسه. ولا بد إذن من حكَم ضامن يكون غير الطرفين المتعاقدين.

وشرعية العقد الديني بين الحاكم والمحكوم بضمانة الشارع حول المصلحتين الدنيوية والأخروية[42]. وهو العقد الفاضل في نظره بتعليل عقدي كذلك. لكن تعليلنا لفاضليته أنه عقد صحيح فضلا عن كونه يتضمن العقد السابق. وهو صحيح لأن الحكَم فيه ليس أحد طرفيه: بل هو الله[43]. فيكون تمام العقد مشروطا بقدسية القيم المتعالية على حديه.

وهذه الضمانة بين المتعاقدين هي مبدأ ظهور المؤسسات السياسية الحقيقية لأن ما قبلها مبدؤه القوة غير الشرعية. ومنظومة **الأحكام التي تضفي الشرعية على التعاقد بكل أصنافه هي الدولة التي تتعين فيها الشرائع بالفعل والتي هي من ثم كيان مقدس بالجنس لا بالعين[44] في عرف ابن خلدون لأنها شرط تحقيق المقدس في التاريخ[45]**. ولذلك فهو يفضل العقد الثاني دون أن ينفي قيمة العقد

الأول حدا أدنى لشروط التعايش التي لا ترقى لشروط التآنس. وهو لا يرقى إليها إلا بافتراض العقد الثاني الذي يتضمن العقد الأول بالطبع في حين أن الأول قد يستثني العقد الثاني إذا حدد نفسه بالتنافي معه. فاللواحم هي المقوم الذي يُقِيم المؤسسات الناظمة للعمران الإنساني بوجهيها الدنيوي والأخروي ويحفظها سلبا بعلاج أسباب الفرقة التي ترجع إلى فساد النظام في الفواعل القيمية فساده الذي ينتج عنه التناكر بين البشر وإيجابا بما يطلبه القرآن لتحقيق التعارف بين شعوبهم وقبائلهم.

وكل المشكل في فلسفة التاريخ القرآنية هو في عدم فهم طريقة الاستراتيجية القرآنية الساعية لتحقيق شروط التوفيق بين ما يحصل بمقتضى القانون الطبيعي وما ينبغي أن يحصل بمقتضى القانون الخلقي. ومن دون فهم هذه العلاقة يمتنع فهم المنظور القرآني الذي يجعل الواجب مطابقا للواقع دون أن ينفي ذلك حرية الإنسان التي تحقق الواجب وترتفع بالواقع إلى مقتضياته. وليس من باب الصدفة أن كانت آية النساء الأولى التي ننطلق منها في علاج هذه المسألة تعتبر اللحمة من طبيعة ذات فرعين كلاهما مضاعف: فاتقاء الله مضاعف واتقاء الأرحام مضاعف. ذلك أن الألوهية لها في هذه الآية معنيان وكذلك الأرحام. فالله رب وهو معنى كونه خالقا. والله إله وهو معنى كونه شارعا. والأرحام نسب مباشر وهو المعنى المشهور. ونسب غير مباشر وهو المعنى الذي يجعل البشرية كلها من نفس واحدة ومن ثم فهي صلة رحم.

والأول في الحالتين اضطراري لغلبة القانون الطبيعي والتسخير عليه: الرب والنسب المباشر (الأهل). والثاني اختياري لغلبة القانون الخلقي والتكليف عليه: الله والنسب غير المباشر أو الخلق من نفس واحدة. أي إن الإنسان لا يستطيع إلا يكون مربوبا فلا يُدعى إلى اتقاء الرب لأن ذلك تحصيل حاصل. وقد يختار ألا يكون آلها فيُدعى لاتقاء المألوه. وهو لا يستطيع ألا يكون ذا آباء مشتركين مع رحمه لكنه يمكن أن يتنكر للنسب الآدمي فلا يتقي الأرحام بمعناها الأوسع[46]:

لذلك فالوجهان الأولان (المربوبية والنسب المباشر) يغلب عليهما دورهما في تاريخ الإنسان الطبيعي والوجهان الثانيان (الآلهية والنسب الآدمي) يغلب عليهما دورهما في تاريخه الخلقي.

والتاريخ الفعلي الذي يضع له القرآن الاستراتيجيته التوحيدية ينبغي أن يكون جامعا بين النسبتين: وذلك هو مدلول الله الرقيب في الآية. والإنسان يحتاج إلى الدين في البعدين الثانيين خاصة: بعد الألوهية وبعد الرحم الإنساني. لكن هذه الحاجة في البعدين الثانيين تؤثر في البعدين الأولين: بعد الربوبية وبعد الرحم بالمعنى المشهور. إذ إن كلا النوعين من الأبعاد يتحول إلى مجال مفتوح على الآخر. لن يكتفي الإنسان بكونه مدينا للضرورة الطبيعية العامة (استمداد قيامه من الطبيعة) والخاصة (الإرث العضوي والنفسي في القبيلة) بل يتعالى عليهما فيصبح من منطلق المعنى الثاني يرى الطبيعة والقبيلة نفسيهما مدينتين لما يتعالى عليهما. فالطبيعة مدينة لله والقبيلة للآدمية التي هي بدورها مدينة لله بكونها من الطبيعة وبكونها قد استخلفت فيها لرعايتها.

ويشترط ذلك تعليل الحاجة إلى اللحام[47] أو فهم الصلة بين اللحام الطبيعي واللحام الخلقي أعني توضيح القصد من مستويي الوجود اللذين سمى شيخ الإسلام ابن تيمية أولهما بمستوى الربوبية ويمكن أن نطلق عليه اسم عالم الضرورة والتسخير وسمى الثاني بمستوى الألوهية ويمكن أن نطلق عليه اسم عالم الحرية والتكليف: **وتلك هي أكبر ثورة فلسفية أسست للفعل الخلقي ولفاعلية الإنسان التاريخية تأسيسا دينيا وفلسفيا في آن وهو ما يفسر ثورته على الجبرية وتصوف وحدة الوجود وكلاهما أصله ومنبته ميتافيزيقا الضرورة.**

ولننطلق من تصنيف اللواحم كما وردت في الآية الأولى من النساء لنتمكن من تحليل وظائفها وعلاقاتها وأدوار علاقاتها وما يترتب عليها من أعضاء أو مؤسسات عمرانية هي الأدوات التي يبدعها الإنسان خلال تاريخه الحضاري المستند إلى تاريخه الطبيعي:

لاحمة الرحم ولها درجتان: العضوية غير المباشرة (النفس الواحدة) ثم العضوية المباشرة (الأرحام). والأولى نظرية من حيث الطبيعة وعقدية من حيث نسبة القائل بها إليها، لأنها ليست محسوسة فتحتاج إلى الاعتقاد الواعي ولذلك فهي رمزية أكثر مما هي عضوية[48] والثانية ضرورية من حيث الطبيعة وفطرية من حيث نسبة القائل بها، لأنها محسوسة فلا تحتاج إلى الاعتقاد الواعي ولذلك فهي عضوية أكثر مما هي رمزية.

لاحمة العقيدة ولها درجتان: الرمزية غير المباشرة (الرب الخالق) والرمزية المباشرة (الله المتقَى). والأولى نظرية من حيث الطبيعة وعقدية من حيث نسبة القائل بها إليها لأنها ليست محسوسة فتحتاج إلى الاعتقاد الواعي (العرفان للرب غير محسوس إلا في حالات حادة كالمرض مثلا) والثانية ضرورية من حيث الطبيعة وفطرية من حيث نسبة القائل بها إليها لأنها محسوسة فلا تحتاج إلى الاعتقاد الواعي إلا لتصحيح العقائد لا لحصولها. لذلك كان الدين ظاهرة طبيعية للإنسان وكان من حيث هو طبيعي محتاجا إلى التصحيح لئلا ينحط إلى الخرافة والشعوذة (الرجاء والخوف محسوسان وهما ملازمان لوجود الإنسان ومن ثم فهو يؤمن ضرورةً بالقوى الغيبية كما في الأديان الطبيعية التي تعدل بين الله وهذه القوى فتكون شركا).

اللاحمة الأصل التي تتفرع عنها اللواحم جميعا: لكن اللاحمتين تصدران عن أصل واحد هو الوجدان الذي يمكن الإنسان من تجاوز ذاته إلى الغيرية عامة بما فيها ذاته إذ يدركها وكأنها موضوع إدراك هي غير الإدراك والغيرية الإلهية خاصة أعني الحكم الضامن لكل تعاقد بين البشر. وهذا الوجدان للغيرية الإلهية هو أصل كل إدراك للغيرية سواء كانت غيرية العالم الخارجي وقابليته للمعرفة الموضوعية أو غيرية غيره من الناس وقابلية الإنسان لوضع نفسه موضع غيره بل وحتى ازدواج الذات من حيث هي المدرِكة والمدرَكة فهو جزء من تجاوز الذات

إلى الذات في فعل الانعكاس عليها: **ولولا الغيرية الإلهية لما أمكن للإنسان أن يرى نفسه عينا تقوم بين الأعيان ولبقي مجرد تصور من تصورات الأذهان**[49]. والمباشر من اللواحم لا يحتاج إلى الوعي في حين أن اللامباشر منها هو عين الوعي عامة والوعي الديني خاصة.

وفي التجاوز إلى الغيرية والوعي أمران: الخروج من الانطوائية والاعتراف بالوجود الخارجي ثم الرقابة الذاتية في العلاقة به، وكلاهما من جوهر الإيمان بل هما الإيمان ولا شيء غيره وهو ما نصفه في الجزء الرابع بالمعتقدات الشارطة لكل مساعي الإنسان وخاصة للعلم والعمل. فلا يمكن للإنسان أن يطلب الحقيقة ليعلمها ويعمل بها ما لم يؤمن بوجود موضوعها أولا وبقابليته للعلم ثانيا وبقدرة الإنسان على ذلك ثالثا وبتعالي الموضوع على العلم رابعا وأخيرا بأن للإنسان معيارا قيميا يجعل الحقيقة فاضلة والباطل مفضولا وذلك هو الحق المطلق أو الله.

وإذن فللعمران مقوما لحمة مضاعفان كلاهما يكون موضوع ضربين من الوعي الاضطراري والاختياري. وتقاس حرية الإنسان بالنسبة بين الوعيين:

المقوم الأول هو العلاقة الطبيعية المباشرة وغير المباشرة بين الناس وله بعدان: الأول هو الأرحام (=الأرحام العضوية القريبة) والثاني هو النفس الواحدة (=وهي الأرحام العضوية البعيدة).

المقوم الثاني هو العلاقة الخلقية المباشرة وغير المباشرة بالله وله بعدان: والثالث هو تقوى الله (=الرحم الرمزي القريب) والرابع هو المربوبية (=الرحم الرمزي البعيد).

المقوم الأخير: وهو أصل العلاقات الأربع ومبدأ وحدتها أعني جوهر الدين بمعناه القرآني سواء أخذناه في الأذهان (العقيدة خاصة) أو في الأعيان (الشريعة خاصة)[50]. إنه الإيمان بوجود الرقيب المطلق أعني الله

وهذا الإيمان الأصل شارط لإدراك تقدم المقومين الثاني والرابع (الرحم العضوي البعيد والرحم الرمزي البعيد) على المقومين الأول والثالث (الرحم العضوي القريب والرحم الرمزي القريب) ومشروط به. وهو ما يعني أن البقاء في هذين المقومين الأخيرين هو أساس الدين العفوي أو الأديان الجزئية التي لا تختلف عن المعتقدات الشعبية في الخرافات وهو عين الجاهلية حتى لو كان الدين كتابيا كما هي حال اليهودية والمسيحية والارتفاع إلى ذينك المقومين هو أساس الدين الواعي بنفسه أي الدين الكوني الذي يتجاوز المعتقدات الشعبية والأديان القومية إلى الدين الخاتم الذي هو جوهر الوحدة بين الدينين الطبيعي (العقل) والمنزل (الوحي).

ولمزيد من التحليل لبنية المبادئ التي تحقق اللحم الحيوي والرمزي من خلال الآية الأولى من النساء ينبغي أن نعمق فهمنا لأصلها الواحد حتى نبرز دوره بالدقة اللازمة لأن هذا الأصل لا يكتفي ببيان علاقة اللواحم بعضها بالبعض بل هو يزيد نظرية القيم القرآنية وضوحا: **فالإيمان بالله الضامن (وعدم الإيمان) هو التقويم الخامس المؤسس للتقويم الرابع (التوجيه أو القدرة على الاختيار شرطا في التكليف) وعليهما تتأسس إمكانية أصناف القيم الثلاث التقليدية. فاللواحم هي كما أسلفنا:**

تقوى الأرحام

وتقوى الله

والتسَّاؤل بتقوى الأرحام أي باللاحم الطبيعي

والتسَّاؤل بتقوى الله في الغاية أي باللاحم الروحي

الرقابة الإلهية.

لذلك فهذا الأصل هو مبدأ التوحيد في الوجود المخلوق عامة وفي وجود الإنسان خاصة لأنه المبدأ الذي يجيب عن سؤال: **كيف يخلق الله الموجودات التي تتفاعل بما يضعه فيها من فواعل قيمية فتتصل في الأحياز التي تمثل أبعاد الإطار أو الوسط الذي تقيم فيه مقام السمك في البحر؟**

وقد رأينا أن المثال الذي تقدمه الآية التي انطلقنا منها في علاج هذه المسألة هو وحدة الأرحام التي هي وحدة عضوية مباشرة والنفس الواحدة التي هي وحدة عقدية حول وحدة عضوية غير مباشرة (الأخوة الآدمية: خلقكم من نفس واحدة). فما معنى توحيد المنفصلات عامة وتوحيد ذوي الأرحام خاصة وكيف تتحقق الوحدة في الأعيان والوحدة في الأذهان وكلتاهما مضاعفة والأخيرة هي في الوقت نفسه في الأعيان وفي الأذهان أو بصورة أدق : كيف يعتقدها الإنسان موجودة حقا في الأعيان وهو المقصود بكونها موجودة في الأذهان لأنها مبنية على المعتقد وليس على المعرفة المباشرة بالأصل الواحد. فلا شيء يثبت علميا وحدة النوع البشري عدا الإيمان بما يخبر به القرآن وإلا فيمكن تصور الإنسانية متعددة البدايات والسلالات كما هي الحال في الأنواع الحية الأخرى بحسب اختلاف البيئات والظروف الطبيعية.

إن تنسيق المخلوقات وتنظيمها واحد في المنظور القرآني لأنه من اتساق سنن الله من حيث هي توجهات شارطة لمجاري العادات[51] سواء كانت طبيعية أو تاريخية رغم أنه مضاعف عند الإنسان لأن بعضه يغلب عليه الاختيار أو الحرية التي هي شرط الاكتساب وبعضه يغلب عليه الاضطرار وفي العلاقة بين البعضين تكمن أسرار العلاقة بين الشهادة والغيب. والوحدة تأتي من كون هذا الوسيط يعمل بصورتين:

أولاهما تعيده إلى العمل الطبيعي المباشر ومن ثم فهي ليست عملا يحقق الاكتساب إلا بمعنى سلب شرطه أي إن الإنسان لم يعمل بما أعطاه الله من قدرة على العمل على علم.

والثانية تمكنه من العمل بالاختيار بعد العلم بشروط العمل الطبيعي وكيفيات توجيهه الوجهة التي تحقق العمل الاكتسابي أو الحرية. والمسؤولية مقصورة على ما هو من مجال العمل على علم بشرط الاجتهاد النظري والجهاد العملي. فيكون علينا أن ندرس مبدأ التوحيد عامة ومبدأ التوحيد القصدي الناتج عن العمل على علم.

ويمكن أن ندرس آلية التوحيد إما نزولا من الله إلى مخلوقاته أو صعودا منها إليه وبصورة أدق من الله إلى الإنسان أو العكس وبتوسط العالم في الحالتين وساطة شروط وجود مباشرة في الاتجاه النازل ووساطة شروط علم مباشرة في الاتجاه الصاعد[52]. ويمكن أن يحصل ذلك إما بدون هداية من الرسالات المنزلة بالنسبة إلى الأديان الطبيعية (والفلسفات كلها بما فيها الملحد منها أديان طبيعية حتى وإن لم يعترف أصحابها بذلك لأنها تطلب الشروط القصوى لمساعي الإنسان) أو بها منها بالنسبة إلى الأديان الفطرية التي أيدتها رسالات منزلة. لكن القرآن يختم الوحي بالدين الذي جمع بين ذروة الدين الطبيعي السوي (الفطرة) وذروة الدين المنزل السوي (القرآن) إذ هما يتحدان بمجرد أن يدركا مقومات الإيمان الكلي: **الفطرة=القرآن**.

وعندئذ يدرك الجميع أن القرآن يخلص الإنسانية من الانحرافات التي تحصل في الطريقين فتجعل التجارب المتكررة عاجزة عن تحقيق الرسالة الكونية وتصبح الفطرة واعية بنفسها فيتحقق الاستخلاف على أفضل وجوهه. وأكبر عقبات المعرفة الطبيعية (بالذات ومثلها الإنسانية بالعرض) هو العجز عن وضع حد لنقض نفسها المتواصل لأنها من جنس اللامتناهي الفاسد فيكون صاحبها مثل مكتنزي الثروة لا يشبعون من فتاتها[53] فترتد إلى الطاغوت المادي وتؤول بالإنسانية إلى حتفها: **وتلك هي الجاهلية التي هي غير الجهل البسيط بل الجهل المركب أعني الجهل بحدود العلم**. وأكبر عقبات المعرفة المنزلة هو العجز عن وضع

حد لتجميد نفسها المتواصل فترتد إلى الطاغوت الروحي وتؤول بالإنسانية إلى حتفها: **وذلك هو التحريف الذي هو غير التحريف البسيط بل التحريف المركب أعني التحريف المقصود وليس الخطأ اللامقصود**[54]. لذلك فالمراجعة القرآنية لم تكن مقصورة على الأديان المنزلة بل هي اهتمت كذلك بالأديان الطبيعية أو بالمعتقدات التي يبدعها الفكر الإنساني في كل الثقافات المحلية فتخلط بين الإيمان الديني الحقيقي والخرافات الشعبية التي تؤله قوى الطبيعة.

وحتى نفهم هذه العلاقة بين المبدأ المؤسس واللواحم جميعها وصلا بين صفات الذات المألوهة وما يناظرها عند الذات الآلهة دون أن يكون من جنسها لكون الفرق بينهما كالفرق الكيفي لا الكمي بين المتناهي واللامتناهي. فلنفرض هرما نقطة رأسه هي صفة الواجد ونقاط قاعدته المربعة هي صفات الحياة والإرادة والقدرة والعلم (صفات الله الذاتية بالمصطلح الفلسفي أو صفاته النفسية بالمصطلح الكلامي). ولنفرض أن هذا الهرم نابع من الواجد صاحب الجود الذي هو الله. فسيكون المدد الموجد والموحد فعلا مؤلفا من فعلين كلاهما مضاعف يعبران عن الجود الصادر عن الواجد. وهما فعلان يمكن أن نسميهما باسم مصدرهما القرآني الذي يصبح واضح الدلالة بعد وصله بهما واعتبارهما المعنى البعيد لمعناه المباشر في الفكر الذي لم يدرك الصلة بين القضاء والقدر والاستراتيجية التوحيدية بوصفها عين استراتيجية الخلق والأمر: **القضاء والقدر** مصدري المدد والتصوير بالمعنيين التاليين:

فالفعل الأول هو القضاء وهو جامع بين صفتي **الحياة والإرادة**، ومنه تأتي مادة الأشياء التي تعطيها وجودها أو إنيتها. وذلك هو مصدر **الفواعل القيمية الحيوية** التي نتكلم عليها والتي ننسب إليها دور المدد في العمران البشري. ومن هاتين الصفتين يستمد الإنسان حياته وإرادته المراجعتين إلى أصل الوجود أعني صفة الواجد من حيث هي قضاء.

والفعل الثاني هو القدر وهو جامع بين **القدرة والعلم** ومنه تأتي صورة الأشياء التي هي صورتها أو ماهيتها. وذلك هو مصدر **الفواعل القيمية الرمزية** التي نتكلم عليها والتي ننسب إليها دور التصوير في العمران البشري. ومن هاتين الصفتين يستمد الإنسان قدرته وعلمه الراجعين إلى صفة أصل الوجود أعني صفة الواجد من حيث هي قدر.

والفرق الأساسي بين تصور فلسفة الدين أصلا وفلسفة التاريخ فرعا تصورا جاحدا لهذا الأصل وبين تصورهما شاهدين به وله هو عين ما نعنيه بالتحرر من استفراد القانون الطبيعي بحياة الإنسان والسمو إلى تعديله بالقانون الخلقي كما يحاول القرآن بيانه بسعيه إلى تحرير الإنسانية من شكلي الجحود. فالجحود ظهر على شاكلتين تبدوان متقابلتين رغم كونهما من طبيعية واحدة:

وأولاهما: هي تصور الإنسان ذاته ذا وجود طبيعي خالص يرد إليه هو انحطاطه إما بالتحريف الديني أو بالتحريف العلمي. فيكون وجوده خاليا من القسم الثاني من الفعلين أعني من وجهه الروحي الخلقي: **الإرادة والعقل**. إنه يصبح حياةً من دون إرادة ومن ثم فهو يتحول إلى طاقة خالصة ويصبح قدرةً من دون علم ومن ثم فهو يتحول إلى قوة خالصة. فينحط وجوده إلى كيان مادي خاضع للقانون الطبيعي ومستثنيا للقانون الخلقي لكأن قوامه من الطاقة والقوة الخالصتين العمياوين لخلوهما من العلم والإرادة عند المقارنة بالإنسان السوي.

والثانية: هي تصور الإنسان ذاته ذا وجود خلقي خالص يرد إليه بالمقابل مع التصور السابق ورد فعل مغاليا عليه هو كذلك انحطاطه إما بالتحريف الدّيني أو بالتحريف العلمي، فيكون وجوده وجودا خاليا من القسم الأول من الفعلين أعني من وجهه المادي والطبيعي: **الحياة والقدرة**. إنه يصبح إرادةً خالصة من دون حياة وعلمًا خالصا من دون قدرة. فتتحول الأخلاق بهذا التصور المبتور ثمرة لإرادة وعلم في الذهن خالصين وعديمي التحقق الفعلي في التاريخ

أعني أنهما يصنعان عالما يتوبيا هو مصدر كل الشرور لأنه يؤدي إلى الإرهاب الرمزي ويتحول عند البعض الذي يسعى إلى تحقيق هذا العالم رغم امتناعه إلى إرهاب مادي هو مصدر كل الشموليات التي عرفها التاريخ: **لذلك كان ابن خلدون يحذر دائما من تعاطي المنظِّرين للعمل السياسي لكونه يعتبرهم جاهلين بخصوصيات السياسة وما تتصف به من حذر شديد لتجنب التجريب المغامر في التاريخ.**

ولسوء الحظ فإن فلسفات التاريخ السائدة تتردد بين هذين الشكلين من الجحود مطبقين على الإنسان رغم أنهما شكلان ممتنعا الوجود إلا بشرط حصول ما يصفه القرآن بالخسر أو بالرد إلى أسفل سافلين حصولهما بمفعول الطغيانين الروحي والزماني. ذلك أن فطرة الإنسان من دون هذين الطاغوتين تحول دونه والانحطاط إلى مجرد كائن طبيعي بمعنى لا خلقي ووهم الارتفاع إلى مجرد كائن خلقي بمعنى لا طبيعي إنما الإنسان كائن طبيعي خلقي بما أمده الله به من فاعلية رمزية أشار إليها القرآن بملكة التسمية وهي عين الوعي الوجودي وإدراك المعاني التي ليست المخلوقات المحسوسة إلا بعض أعيانها. وهذه الفلسفات –ويكفي الكلام عن المؤثر منها في التاريخ الكوني عامة وفينا مباشرة خاصة– بدأت بالتصور الثاني (التصور اليتوبي دينيا كان أو فلسفيا) ثم انتهت إلى التصور الأول (التصور الداروينى دينيا كان أو فلسفيا)[55]. ومعنى ذلك أن رد الفعل تقدم على الفعل لأن هذه الفلسفة كانت في البداية ثمرة رد الفعل صادر عن أوهام الممنوعين من الفعل[56].

إنها رد فعل البداية الذي أنتج يتوبيا العاجزين والمقهورين ثم قلب فلسفتهم بعد أن آل إليهم الفعل فعكسوا الأمر إلى أن صار داروينية خالصة. وفي الحقيقة فإن الفعل لم يؤل إليهم بل هم رضوا بخدمة من بيده القدرة على الفعل فانتهى الأمر إلى الموقف الحالي الذي يعتبر الإنسان تابعا لمنطق التاريخ الطبيعي:

التاريخ الروحي لعقائد الغرب يبين أنها من جنس يتوبيا رد الفعل التي صارت أدوات إيديولوجية بيد أصحاب الفعل وهو ما يفسر انتقالها من نفي الدنيا باسم الدين من أصحاب دين كانوا مبعدين عن الفعل التاريخي إلى نفي الدين باسم الدنيا لما صار الفعل التاريخي بيد من قبل بهم في خدمته من إمبراطوريات العصر بدءا بروما وختما بكل الاستعمار الغربي. فيكون الموقفان وجهين لعملة واحدة: المناوسة النافية بين الحدين اللذين يجعلان التاريخ خاضعا لمنطق الحرب الدائمة إما من الدين على الدنيا أو من الدنيا على الدين.

لكن الإنسان-بل وحتى الكائنات الأخرى-لا يصح عليه التصور الأول ولا التصور الثاني. فكلاهما تصور جحودي بل لا بد في كل مخلوق من شيء من الشهود الذي يفترض تفاعل هذه العناصر الأربعة تعبيرا عن أصلها واعترافا بأن وجودها مصدر جود الواجد[57].

والقسم الثاني من الصفين يدل بمقدار دوره في تاريخ الأمم على مستوى رقيها في سلم التكوين والتصوير الوجودي. ذلك أن الإنسان إنما استُخلف لأن هذا القسم الثاني من القضاء ومن القدر (الإرادة والعلم) يمثلان عنده أسمى الدرجات التي جعلته في الرمز القرآني يعتبر أعلم من الملائكة وأكثر منها أهلية للاستخلاف. وهذه النسب هي عينها النسب الموجودة بين المرحلة الأولى من الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية أعني مرحلة تحقيق وحدة الأمة البذرة وبين المرحلة الثانية منهما أعني مرحلة الشروع في تحقيق وحدة الإنسانية. وبذلك يتبين دور العلاقة الوطيدة بين دعويي الرسالة الإسلامية: فالوحي الخاتم يخاطب البشرية كلها وليس مقصورا على أمة دون أمة.

ويبقى مع ذلك للإنسان من حيث هو مستخلف ملكة تلقٍّ من جنس أعم من ملكة تلقي وحي النبوة هي ملكة الوحي الكوني التي يُودِعها الله في كل مخلوقاته والتي يعد العقل حظ الإنسانية منها لذلك فهو شرط التكليف،

والمخاطب إما عن طريق مداركه الحسية في تلقيه الآيات ذات الدرجة الأولى أعني الآفاق والأنفس أو عن طريق مداركه الوجدانية في تلقيه آيات الآيات التي لا يفهمهما إلا بفضل التلقي الأول: أعني الآيات الروحية من الجمالي إلى الخلقي إلى الديني. وملكة التلقي العامة هو معنى كونها تدرك بنحو من الإدراك صلتها بربها كما يرمز إلى ذلك القرآن الكريم بمفهوم التسبيح.

إنه الوحي الوجداني الذي هو عين القدرة على الإدراك بالمعنى القرآني لأنه ليس شيئا آخر غير تلقي أثر الفواعل القيمية ومعانيها مع ما يصاحبها من إدراك علاقة الميثاق واعيا كان هذا الإدراك أو غير واع. وهذا النوع من الوحي الكوني هو من جنس الغريزة عند الكائنات غير الناطقة: فالله يوحي للحيوانات إذ إن التلقي الغريزي هو أيضا وحي وبهذا المعنى يتكلم القرآن عن الوحي للنحل. لكن تعليلنا لأثر الفواعل القيمية بصنفيها في التاريخ يشترط متقدما عليه توضيح التفسير القرآني لعملية التوالج المتدرج للمسارين المتوازيين اللذين يحققان قيم القرآن في التاريخ. ويبين هذا التفسير أن هذا التحقيق هو جوهر حركة التاريخ الإنساني بما كان الإنسان مستخلفا في العالم:

تنامي تأثير الضرورة والتسخير في ما ينتسب إلى الحرية والتكليف بما يشبه تثبيت المؤسسات التي تكاد تصبح قوانينها الخلقية قوانين طبيعية بمفعول التربية.

وتنامي تأثير الحرية والتكليف في ما ينتسب إلى الضرورة والتسخير بما يشبه تحويل العلم بقوانينها إلى العمل فيها بها فيزداد التحرر من الضرورة بعلم قوانينها.

وهذا التوالج بين النظامين يعتمد على تكوينية متوازية هي التي يعتبرها القرآن الكريم أداة لتحرير التاريخ الإنساني من التحريف أعني من فصام النفيين اللذين أشرنا إليهما بفصام الدين والأخلاق النافيين للدنيا والطبيعة وفصام الدنيا والطبيعة النافيين للدين والأخلاق إلى أن يبلغ الأمران حالة التوالج المطلق فيدرك

دلالة الوحدة الأصلية بين الخلقة والخُلق. فتتضح عندئذ ضرورة الوصل الدائم بين الدين والدنيا في عمق القيام الوجودي وبين الدين والسياسة في تدبير شروط هذا القيام تدبيرا ينتسب إلى مناط التكليف أو البعدين الثانيين من مقومات الوجود (الإرادة والعقل) لأنه التدبير المصور لمدد الوجود.

وبذلك تتبين أهمية الفلسفة القرآنية بوجهيها النقدي للفصام والمؤسس للتناغم الوجودي في حياة الإنسان: لا يمكن الفصل بين الدين والدنيا وجوديا وبين الدين والسياسة خلقيا[58] لأن الصلة بين الأمرين هي عين الصلة بين الشيء ومعناه الذاتي وبين الغاية وأداتها النسبية. وعندئذ يصبح بوسع الإنسان أن يفهم جوهر الدين الكوني والخاتم من حيث هو الواصل بين هذين المسارين في تكوينيتهما المتوازية المستندة إلى ما يتجاوز التقابل بين عالم الحرية والتكليف وعالم الضرورة والتسخير أو بصورة أدق إلى ما فيهما من الغيب المحجوب حجبا يؤسس لمعنى الاجتهاد والجهاد أو للعلم والعمل النسبيين بوصفهما سبيلين للحياة الفضلى وجوهر التكليف. ويترتب على هذا التوضيح قضيتان نحاول فهمها بالانطلاق من رمز قرآني كما هو ديدن هذه المحاولة في كل مراحلها وأولاهما هي القضية الثانية من المسألة الأولى والثانية هي القضية الأولى من المسألة الثانية:

أولهما يتعلق بالإطار المكاني-الزماني[59] لحصول هذا التداخل بين المنطقين[60]، منطق الضرورة و منطق الحرية[61]، أعني ما يحدد مدة التاريخ الإنساني الذي يشمل المعمورة بالتدريج إلى أن يتطابق الزمان والمكان فيتحدان. وسنحلل ذلك بالاعتماد على تأويل رمز سفينة نوح –عليه السلام–: فكيف نحدد مدة التاريخ الإنساني بالاعتماد على الرموز القرآنية؟

والثاني يتعلق بالشكل السلَّمي-الدوري[62] الذي يحقق هذا التداخل أعني بجوهر الاستخلاف الذي كانت غايته الوعي التام بشروطه أو الرسالة الكونية الخاتمة فنتأكد عندئذ من دعويي الإسلام: كيف نظمت الرسالة الخاتمة اللواحم بمؤسسات عمرانية تجمع بين الديني والسياسي لتحقيق القيم في التاريخ بالنظر الاجتهادي والعمل الجهادي؟ وسنحلل ذلك بالاعتماد على نظرية الميثاق والعهد القرآنيتين ومناقشة نظرية العقد في الفكر الحديث النظرية القائلة بتقدم الحالة الطبيعية على الحالة الاجتماعية.

وهذا الجمع بين الحيزين الطبيعيين (المكان والزمان) واعتبارهما إطار عملية اللحم والحيزين التاريخيين (السلم والدورة) واعتبارهما شكل اللحم ليس أمرا تحكميا بل هو من مقومات العملية نفسها: **فهي لا تتفاعل إلا لأنها تجري في المكان بالتساوق وفي الزمان بالتوالي وفي السُّلم بالتراتب وفي الدورة بالتكاون أعني بها جميعا، أي بالتساوق والتوالي والتراتب والتكاون**[63] **وهو ما يمكن أن نعتبره عين التناغم بين الحيوي والرمزي في الكائنات التاريخية الجامعة بين القانونين الطبيعي والخلقي**. لكن مجراها في المكان والزمان يختلف عن مجراها في السلم والدورة. ذلك أن المكان والزمان يغلب عليهما حمل فعل القانون الطبيعي في العمران. أما السلَّم والدورة فيغلب عليهما حمل فعل القانون الخلقي في العمران. ومثلما يفعل المكان والزمان في السلم والدورة (المنازل بحسب قيم الذوق وقيم الرزق) يفعل السلم والدورة في المكان والزمان (=الجغرافيا والتاريخ). وليس وجها التفاعل وجهي التقابل الجدلي المتعارف بل هما علاقتان مختلفتان دون تضاد ولا تناف. فهما تحققان غايات مختلفة ولا تتنافيان بل هما تواصلان عملهما فلا تلغي إحداهما أخراهما من أجل أمر ثالث. وهذا التفاعل في الاتجاهين هو الموضوع الحقيقي للاستراتيجية من حيث خضوعُهما للسلطان الأسمى أعني أصل الأحياز الفرعية كلها (المكان والزمان

والسلم والدورة) أصلها الذي رمزت إليه آية النساء الأولى بالرقابة الإلهية: إنه اعتبار ذلك كله خاضعا لنظام متعال عينه في الوجود الإنساني هو نص الدين بوجهيه العقدي (تصور الأحياز الذي هو الحيز الأصل في الأذهان) والشرعي (تصور الأحياز الذي هو الحيز الأصل في الأعيان).

القضية الثانية من المسألة الأولى :
الإطار المكاني-الزماني: الآيات التي تحدد المكان والزمان

يتألف الإطار الطبيعي للوجود الإنساني من وجهين متلازمين هما المكان والزمان. وينفصل هذا الوجهان في سُلم المتناهيات لكنهما يتصلان في سُلم اللامتناهيات من مقاسهما كما سنرى. ولما كان كلام القرآن على صلة الإنسان بالمكان واضحا ولا يحتاج إلى كبير عناء أو جهد تفسير وتأويل فإنه من اليسير أن نفرغ منه بسرعة فنحدد طبيعته وصلته بالإنسان في الاستراتيجية رغم كونه يأتي في الدرجة الثانية من حيث تخلق الأفعال فيه لأنه يمثل مجال استعمار العالم وغزوه وليس مراحل فعل الغزو والاستعمار المشروطين في الاستخلاف.

فأما طبيعته فهي الأرض التي نفترضها رمزا لكل الأرضين دون حصر في الأرض بالمعنى المعهود وإلا لما كان لكلام القرآن على الأرضين السبع معنى. فالأرض في القرآن ليست واحدة بل هي سبع مثل السموات. فيكون الوجه المكاني من إطار الوجود الطبيعي للإنسان هو كل الأرضين وهن سبع مثل السموات[64]. وصلة الإنسان بها جميعا هو استعمارها[65] لكونه مستخلفا فيها[66] دون أن يكون لكلمة الاستعمار أو الغزو هنا الدلالة البغيضة لهاتين الكلمتين اللتين جعلتا وجود الإنسانية يتمثل في حرب البعض على البعض.

ولنا من استعمار الإنسان لأرض واحدة مثال شبه كامل هو ما تحقق في التاريخ المعلوم ومما حصل للاستخلاف فيها ما يقصه القرآن حول تاريخ الإنسانية الروحي فضلا عما صرنا نعلمه بفضل العلم الوضعي بتاريخ الثقافات

والشعوب. ويبقى مشكل اكتشاف الأرضين الست الأخريات واستعمارهن للاستخلاف فيهن من غيب المستقبل فضلا عن عدم اكتمال الاستعمار في الأرض الأولى لعدم تحقق الاستخلاف على أفضل الوجوه. وهو شرط في وحدة الإنسانية التي ستتمكن من استعمار الأرضين الست الباقية بمعنيي الشرط: فحرب البشر بعضهم على البعض رغم أنها في البداية مثلت السبيل إليه تمنعهم من تحقيقه لأن المهمة تقتضي تعاون البشرية كلها. لذلك فوحدتهم هي التي ستساعد عليه لكلفته التي هي من حجم الأرقام الفلكية مثل وجهي الإطار الزماني والمكاني.

لكن مُشكل المشكلات كلها في تحديد الإطار الطبيعي لتحقيق قيم الرسالة والاستخلاف يبقى الوجه الزماني منه إذ هو عين مدة الاستخلاف والمراحل التي يقطعها ليتحقق. والمعلوم أن غياب كلمة الزمان في القرآن الكريم لا يعني عدم وجود تصور دقيق للزمان فيه. فتقديره المتعدد من ثوابت الكلام على مدة الخلق والدنيا والبعث والحساب وعلاقة الأمر بالعالم وبالخلق والفاني بالباقي. ويمكن أن نثبت بصورة نسقية كما سنبين في المتن وفي الهوامش أن التصور القرآني للزمان يعتمد على نفي القول بإطلاق وحدته بل هو يبين تعدد مستوياته ومن ثم فهو يقول بنسبية الزمان إلى العوالم التي يقاس فيها. فالأيام ليس لها الطول نفسه وقد ورد في القرآن الكثير من الصيغ التي تقيس يوما في عالم غير عالم الإنسان بوحدات السنوات في عالم الإنسان.

وطبعا فكل هذه التصورات تبدو خرافية لمن يزعم القول بالعلم ولا شيء غير العلم. وهو لو سألناه كيف يفهم سرعة الضوء وسرعة الاتصال المسموع والمرئي بين البشر بعد اكتشاف أدوات الاتصال لاحتار حتى بعد العلم بالقوانين التي تمكن من البث بتوسطه فضلا عنه قبله. وقد سبق لحجة الإسلام أن بيَّن أن الخلط بين العقل العلمي والعادة من علل التصورات الميتافيزيقية التي

ألغت كل إمكانية لفهم الفرق بين العقل المحدود والمتناهي والوجود اللامحدود واللامتناهي عند من يزعمون الاحتكام إلى العقل. وهو يسمي هذا الخلط بين العقل والعادة بضيق الحوصلة وضرب لهم لغزا : أمرٌ بمقدار حبة يأكل بلدا كاملا، قاصدا القبس من النار، كيف يعجب له من يجهل النار ومفعولها. وما أظن أحدا يرى أبعاد تحويل المادة إلى طاقة بفصل مكوناتها أو بوصلها يمكن له أن يعجب من تحديدات القرآن للأزمنة المختلفة بسلالم فلكية. كما سبق لابن خلدون أن اعتبر وثن الميتافيزيقيين الأكبر ناتجا عن السذاجة المعرفية التي تجعلهم يحصرون الوجود في مداركهم لمعارضة ما يبدو لهم من النقل غير المعقول في حكم العادة.

وكان يمكن لتقديرات الزمان في القرآن أن تبقى من المغلقات لو لم يكن القرآن قد تضمن الرمز المفتاح لفك ألغازها. فالطريق الهادية إلى هذا المفتاح صرح بها القرآن الكريم ولم يخفها حتى وإن غفل عنها المفسرون: **إنها منزلة الإنسان ودوره في الدنيا التي استخلف فيها**. فما كان ذلك ليكون عبثا بل لأن مقام الإنسان في العالم مقامه الذي حدده القرآن لا الإنسان يحتوي على كل أسرار العالم فضلا عن كونه المكلف بالكشف عنها وصوغها في علم هو جوهر العبادة الصادقة إذا كان خاضعا لقيم القرآن ولم يتحول إلى أداة تجبُّر. فإذا كنا نؤمن بأن الله قد استخلفه في العالم وسخر له منه شروط وجوده-أعني جعل بعض وجوهه مناسبة لوجوده ومصدر قوته دون أن يعني ذلك أنه خلقه من أجله فجل الله أن تكون أفعاله معلولة بغاية أخرى غير عبادته[67]-فينبغي أن نستنتج أن العالَم في التصور الديني عامة والتصور القرآني خاصة خلق من أجل غاية هي عبادة الله ومنها تطبيق المخلوقات المكلفة شريعته في رعاية خلقه وكونه الذي استخلفهم فيه. وتطبيق الشريعة لرعاية العالم وتحقيق الاستخلاف على أفضل الوجوه هو المفتاح ورمزه : سفينة نوح كما بينا في غاية الجزء الأول (معنى

المعنى من سورة هود) وكما نبين في هذا الجزء الثاني: فيكون منطلقنا سفينة نوح التي هي رمز يوصلنا إلى المفتاح المطلوب لتحديد الإطار الزماني المكاني (وهي لا تقتصر على ذلك بل هي تفهمنا جل الرسالات التي قصها القرآن كما بينا).

ولكن قبل محاولة تحديد الإطار الزماني الذي تجري فيه استراتيجية القرآن التوحيدية في الإسلام عامة أعني بمعنييه الفاتح (الفطرة) والخاتم (القرآن) لا بد من فهم نسبية المعرفة الإنسانية في تقدير آماد العالم والمخلوقات التي فيه: فكلها تقريبية بمقادير مذهلة إذ قد تكون نسب اللاتحديد كبيرة بالقياس إلى مقدار التحديد المطلوب[68]. وما يعنينا في هذه المحاولة هو حصر نسب الزمان المتعددة في القرآن من منطلق النسب بين العوالم، لأن ذلك قد يفيد في تحليل هذه القضية فيحل مسألة الإطار الزماني دون الاعتماد على القول بالإعجاز العلمي بل محاولة فهم التوجه الذي يسنده القرآن في فهم الزمان المتعلق بتحقيق الرسالات في التاريخ:

فالنسبة الأولى-وهي أكثر النسب تكرارا في القرآن الكريم- هي أيام الخلق وهي غير معلومة المدة والطبيعة رغم تحديد القرآن لعددها: ستة أيام[69] ثم الاستواء على العرش لتدبير الأمر (و«الاستواء على» هو غير «الاستواء إلى» الوارد في الآية 29 من البقرة . فهذا يعني التوجه في مراحل الخلق وذاك يتعلق بالأمر. فيكون خلق الكرسي وتدبير الأمر في اليوم السابع). لكننا سنرى كيف يمكن استنباط سلم قيسها دون الاهتمام بالمقادير المعينة استنباطه من النسب الأخرى بعد حصرها المستوفي وبقليل من الفرضيات الممكنة عقلا وكلها تدور حول النسبة بين زمانين يصل بينهما التشريع المنزل أعني زمان فعل تدبير الله الأمر وزمان فعل تحقيق الأمر أي استكمال الإنسان للأمانة التي هي استعمار الأرض والاستخلاف فيها.

والنسبة الثانية هي اليوم الذي يعرج فيه الروح والملائكة وقد قدرها القرآن بخمسين ألف سنة مما يعد البشر. وهي تمثل نسبة رفع السجلات التي يكتبها الحافظون خلال تحقق الأمر في الوجود الإنساني أعني اجتهاد الإنسان وجهاده من حيث هو مكلف باستعمار الأرض والاستخلاف فيها. وتلك هي الأمانة التي حملها ويحاسب بالقياس إلى شروط أدائها على وجهها: وهو معنى العبادة.

والنسبة الثالثة هي اليوم الذي يصعد فيه الأمر وقد قدرها القرآن الكريم بألف سنة مما يعد البشر. وهي تمثل قلب المعادلة في محاولة التقدير الكونية التي تصل بين زماني الفعلين: فعل الأمر في عروجه أو صعوده أعني موضوع فلسفة الدين الأساسي وفعل الإنسان لتحقيق الوجه الأمثل للاستخلاف موضوع فلسفة التاريخ الأساسي. والأمر في القرآن ينزل ويصعد. لكن النص لم يعين إلا مقدار الزمن الذي يقضيه في حركة الصعود ويمكن أن نتصور حركة النزول بالمقدار نفسه لأنها من المفروض أن تقطع المسافة نفسها. ويحق لنا الكلام على حركة الأمر بالمسافات والنزول والصعود لأن ذلك من صريح القرآن.

والنسبة الرابعة هي البرهة التي تفصل الوجود الدنيوي عن الوجود الأخروي وقد قدرها القرآن الكريم بلمح البصر وهي موضوع فلسفة الدين الفرعي وإليه تسند العلاقة بين العقيدة والشريعة. وطبعا فلمح البصر هنا هو بالقياس إلى يوم الأمر أو يوم الخلق وليس بالقياس إلى لمح بصرنا نحن.

والنسبة الأخيرة هي السنة الأرضية من حيث هي وحدة قيس الزمان الإنساني وكذلك ما بالإضافة إليه يقع تقدير الأيام الأخرى. وهي كذلك مدار الزمان التاريخي موضوع فلسفة التاريخ الفرعي وإليها تستند العلاقة بين الطبيعي والخلقي في تاريخ تحقيق الرسالات التي يقصها القرآن. وهذه النسبة **هي المعطى الوحيد القابل للقيس المباشر عندنا وقد جعلها القرآن الكريم وحدة القيس في جميع الحالات السابقة كما سنبين في الهوامش حتى يتيسر لنا فهم باقي النسب**[70].

إن المشكل الأساسي في مسألة الإطار الزماني لتحقيق الرسالات والذي نريد تحديده هو الوصل بين هذه التقديرات التي تبدو غير قابلة للفهم من دون نظام هاد أو مفتاح يمكن من تأويلها. لكن القرآن الكريم أمدنا بذلك المفتاح وإن بصورة شديدة الترميز لأنها من أسرار الوحي رغم كونها ليست من الغيب وهذا المفتاح له صلة وثيقة بنوح -عليه السلام- الذي ينسب إليه القرآن الكريم استئناف الحياة رمزا إلى طغيان القانون الطبيعي إلى تحرير الإنسان من طغيانه حتى يعدله بالقانون الخلقي وسفينته التي صنعت على أعين الله نفسه لتكون أداة هذا الاستئناف التعديلي. فليس من شك في أن **سفينة نوح** ليست مجرد سفينة عادية بل هي بالإضافة إلى هذا المعنى الأول **رمز للشريعة** التي تتحقق الخلافة الإنسانية بفضلها منذ بدء الخليقة. وهي رمز بمعنى معناها الذي هو نسبة ما يجري في التاريخ إلى فعل الإنسان ورمزه نوح بهدي من الله ورمزه السفينة أو الشريعة. وبذلك يكون الرمز بحديه-أي نوح والسفينة-دالا على العناية الإلهية في تكوين الإنسان من حيث هو كائن خلقي مُكلَّف بعد التكوين الطبيعي لشروط وجوده.

فتكون سفينة نوح رمز التاريخ الإنساني الذي هو من صنع الإنسان على أعين الله العناية التي ترمز إلى الشرائع التي أوحى بها إلى المصطفين من خلقه جزاء ما بذلوه من اجتهاد للعلم وجهاد للعمل: السفينة هي سعي نوح المصحوب بالعناية الإلهية أعني الرسالة عامة وتلك هي الشريعة من حيث هي تنظيم العلاقة بين الغايات والأدوات سواء كانت دينية أو وضعية (=لأن الوضعي من الشرائع علته الإيمان وإن بصورة غير واعية بقدسية النظام الشارط للحياة الخلقية). فرضيتنا هي أن سفينة نوح لا يمكن أن يكون القصد بها مقتصرا على السفينة بالمعنى الاصطلاحي فحسب[71] بل هي كذلك رمز الشرائع التي تحقق الاستخلاف أو تاريخ الإنسان المكلف سواء أكانت هذه الشرائع منزلة أو

وضعية[72]. فالشرائع هي التي تحمي الإنسان مما قد ينجر عن جهل التأثير الخفي للعلاقة بين الشهادة والغيب في علم الإنسان وعمله[73]. وما يقول القرآن على السفينة يجعلها بالضرورة وبالإضافة إلى المعنى الأول الذي لها رمزا بالمعنى الذي نشير إليه لعلتين:

العلة الأولى: أنه لا توجد سفينة بالمعنى الاصطلاحي تسع من كلٍّ زوجين من الموجودات اثنين لتمكين الإنسانية من الاستئناف بعد فناء البشرية في الطوفان الذي يرمز لعالم الفواعل الطبيعية[74] عندما لا يكون الإنسان في سفينة صنعها بيده على أعين العناية الإلهية. وإذن فالسفينة هي رمز الرسالة أو الاستخلاف الذي تهديه الشرائع عامة من حيث هي الوجه الخلقي من الوجود الإنساني المميز لوجوده الطبيعي عن غيره من الموجودات.

والعلة الثانية: أن الإنسانية لم يكن بالوسع أن تكون قد اتحدت في بداية التاريخ فاجتمعت حول نوحٍ لتفنى في الطوفان ما لم نفترض أن المقصود بالطوفان الرمز إلى الفواعل الطبيعية عامة وبقوم نوح الرمز إلى الإنسانية كلها دون حصر في الجماعة المعينة التي كانت حول نوح. وإذن فقوم نوح رمز للإنسانية كلها ومجموع الرمزين يشير إلى دور الشرائع في تحقيق الإنسان الجمعَ السوي بين سلطان القانون الطبيعي الذي يشتت وسلطان القانون الخلقي الذي يوحد.

لكن الأمر الأهم هو أن عبارة :﴿فَلَبِثَ فِيهِم أَلْفَ سَنَةٍ[75] إلا خَمْسِينَ عامًا[76]﴾ لا يمكن أن تكون عمر نوح خاصة والآية لم تقل إنه مات بعد ذلك بل أشارت إلى مكثه فيهم وهو ما يعني أن هذه المدة هي رمز لمدة تبليغ الرسالة وتحقيقها وليست سن نوح. ومن ثَم فيمكن اعتبارها-كما نفترض دون الزعم بأن ذلك هو كل المدلول الذي قصده الله فعلم مقاصد الله بإطلاق من الغيب المحجوب- رمزا لكل التاريخ الإنساني من حيث هو المدة اللازمة لتحقيق غاية التبليغ أعني توحيد الإنسانية حول القيم القرآنية أو الإسلام الكوني الذي هو

الديني في كل الأديان رغم أن صيغته التامة والصريحة لم تنزل إلا في القرآن[77] فكانت الرسالة الخاتمة وهي في الوقت نفسه الرسالة الفاتحة.

ولما كانت هذه المدة الرمزية لا يمكن أن تكون عمر فرد إنساني لطولها[78] ولا أن تكون عمر الإنسانية لقصرها فإن المقصود بالسنوات فيها ليس معناها الذي نعُده نحن بل هو معنى آخر ينبغي تحديده بالاعتماد على سلالم الزمان القرآنية الخمسة التي أسلفنا حصرها لتكون عمر الإنسانية بتاريخيها الطبيعي والحضاري. فهذه السلالم تقدر الزمان بمقاييس ومقادير فلكية وحدتها اليوم الذي يقدر بسلم صريح درجته الدنيا ألف ودرجته القصوى خمسون ألف من السنوات الأرضية. ويعني ذلك أن هذه المدة تحتاج إلى فهم أعمق يبين أنها تعني تقديرا للزمان معقدا لا بد فيه من تأويل هذه الرموز التي تبدو متناثرة في القرآن لكنها بعد جمعها واكتشاف منطقها تحقق نظاما متناسقا يفهمنا دلالتها بفضل الرمز الذي ننسبه إلى نوح وسفينته عند تجاوز معناهما إلى معنى معناهما.

لذلك فنحن نحتاج إلى عملية قد ينكر البعض وجاهتها لعدم بداهتها كما هي الحال في كل أمر معقد وبعيد المنال. ولنبدأ بالقول : إن كون ﴿...أَلْفَ سَنَةٍ إلا خَمْسِينَ عَامًا﴾ هي مكث نوح في قومه لو زعم زاعم أن أعمارهم تقاس بمثل هذا السلم من الأعمار لكان ذلك مناقضا لاعتباره من المعجزات. فإذا كان عمر الناس المعتاد متماثلا نفى ذلك طابع الإعجاز لأن ذلك يعني أنه من خاصيات ذلك العصر. لكن ذلك أمر لا يؤيده تاريخ الإحاثيات ولا قوانين الظاهرات الحية فضلا عن أن ﴿...فلبث فيهم...﴾ لا تعني عاش فتكون دالة على طول العمر. ولنُثنِّ بأن كون هذه المدة ليست عمر إنسان ولا جيل يجعلها رمزا لمدة أخرى ذات علاقة بما كلف به نوح أعني تبليغ الرسالة عامة. وتبليغ الرسالة عامة تبليغا يحقق الاستخلاف ليس هو شيئا آخر غير عمر الإنسانية المكلفة إذ إن الإنسان مكلف منذ بدء خلقه المرموز إليه بخلق آدم وحواء.

ولنثلث بالقول : إنها لو اعتبرت بمقياس الزمان في السلم الدنيوي لكانت مدة غير كافية لتحقيق قيم التكليف كما حددها القرآن أعني الرسالة الفاتحة والرسالة الخاتمة في كل تاريخ البشرية الخلقي. فكل رسالة من الرسالات المعلومة التي نزلت بين فتح الوحي وختمه امتد بها الزمان أكثر من هذه المدة. وكلنا يعلم أنه قد مر على آخرة الرسالات أي من نزول القرآن الخاتم إلى الآن أكثر من هذه المدة بما يقرب من نصفها: أكثر من أربعة عشر قرنا. فلم يبق أخيرا إلا أن نسلم بأن هذه المدة ينبغي أن تقدر بتصور الزمان الفلكي الذي يستعمله القرآن في الحالات الخمس التي يدور فيها الكلام على الزمان بمقادير فلكية. والمشكل هو في معرفة أيها يمكن أن يكون منطلق التقدير إذا كانت أيامه غير أيام السنة الأرضية التي هي الوحدة الدنيا للقيس في كل الحالات التي قدر القرآن فيها الزمان أعني أن دورة الأرض حول الشمس. والوحدة ليست الأمر المقدر بل الأمر المقدر به:

فهل هو يوم الاستواء على العرش بعد خلق العالم في ستة أيام إذ الاستواء على العرش هو تدبير أمر التكليف وهو مطابق للرسالة والشريعة؟

أم هل هو الزمان الذي يفصل الناس عن يوم القيامة وقد قدره الله بلمح البصر رغم أن أيام الله تقدر بألف سنة مما نعُد وهو أمر لم يأت تقديره بعدد معين بل بلمح البصر؟

أم هل هو يوم عروج الأمر[79] الذي قدر بألف سنة مما يعد البشر بسلم الزمان الأرضي وهو يعني عودة خبر العالم إلى ربه؟

أم هل هو يوم عروج الروح والملائكة[80] وهو يقدر بخمسين ألف سنة مما نعد وهو يعني عودة إيصال الحافظين سجلات المكلفين إلى ربهم ليتم الحساب؟

تلك هي مقاييس الزمان الخمسة التي استعملها القرآن الكريم[81] . فأيها يمكن أن يكون الطريق إلى مطلوبنا؟ لكن أليس من سبيل لبيان أنها متواصلة بعلاقة رياضية بينة إذا انطلقنا من رمز المدة التي لبثها نوح وعلاقتها بالأمر؟ فإذا قبلنا الفرضية واعتبرنا المدة التي لبثها نوح هي مدة التاريخ الروحي لعلاقة الإنسان بالوحي فإنه ينبغي أن نعتبرها مطابقة لعروج الأمر بمعنى تمام الترقي الإنساني في فهم الوحي والعمل به. فيكون عمر الإنسانية قابلا للتحديد[82] بعملية حسابية بسيطة تعطينا توجها عاما للمقادير الفلكية في الخلق والأمر دون أن تعطينا قوانين علمية. فيكفي أن ننطلق من مدة لبث نوح بين قومه معتبرين نوحا رمزا للوحي وقومه رمزا للإنسانية والسفينة التي تنقذ البشرية من الطوفان رمزا للشريعة وأن نعتمد السَّنة الأرضية وحدة للقيس؛ لأن يوم عروج الأمر يعدل ألفا منها.

وبين أن استثمار العلاقات العددية بعد هذا المدخل يصبح أمرا ميسورا لأنه يمدنا بسبيل عملية لتقدير هذه المدة تقديرا مناسبا لاستراتيجية توحيد قرآنية تقتضي طول نفس؛ لأنها بمقادير فلكية لم يعتد عليها فكر البشر إلا من عهد قريب. فيوم عروج الأمر هو يوم عودته لصاحبه -وهو قلب هذا السلم إذ إن قبله درجتين من السلم يضمحل فيهما الزمان ليدخل في الأزلية وبعده درجتين -إذا أدخلنا في المعادلة الزمان الأرضي- يتدانى فيهما الزمان ليقرب من مقاسنا- يختلف عن يومنا لأنه يقدر بألف سنة بحساب أيامنا[83]. ولما كان الأمر من حيث توجهُه إلى الإنسان هو الرسالة نفسها وبصورة أدق الشريعة التي اعتبرنا السفينة رمزها فإن مدة تحقق الرسالة التي يقتضيها تحقيق قيم التكليف ينبغي أن تقاس بمثل هذه الأيام[84] أي: **إن لبث نوح يقاس بأيام عروج الأمر إلى ربه لا بأيامنا نحن فيكون كل يوم من أيام لبثه مقداره ألف سنة مما نعد. فتكون مدته بأيام الأمر: 950 سنة أيامها أمرية وليست أرضية أي إن كل واحد منها يعدل ألف سنة من السنوات الأرضية**[85].

والرسالة هي الوجه الرئيس مما تلقاه الإنسان من حيث هو مكلف من أمر ربه فتحتاج أيامها إلى ترجمة بأيام عروج الأمر لأن ذلك هو عينه أمد تحقق الرسالة وتحقيق الاستخلاف التام[86]. فيكون الحاصل من ذلك مقدار عمر الإنسانية المستخلفة إذا صحت فرضيتنا التأويلية. وهي بترجيح كبير صحيحة؛ لأن قصة نوح تقول إن السفينة صُنعت على أعين الله فلا تكون مجرد فلك بل هي الشريعة نفسها. وهذا الرمز يكون بلا معنى إذا لم يكن المقصود به الشريعة التي هي عين الأحكام التي ينبغي أن يخضع لها استعمار الإنسان في الأرض واستخلافه فيها والتي من دونها يغرق الإنسان في التاريخ الطبيعي فيبقى في الرد إلى أسفل سافلين بعد التصوير الأحسن. ومما يؤيد هذا الفهم هو العلاقة بين رمز خلق العالم في ستة أيام والاستواء على العرش بعد ذلك أي في اليوم السابع. فهذا الرمز لا يعني أن الخلق والأمر فعلان بدآ وانتهيا في الماضي، فيكون الله بعد ذلك عاطلا عن الفعل بل إن الأيام السبعة هي في الوقت نفسه مدة فعل الخلق والأمر ومدة العالم المخلوق والمأمور، لأن الخلق والأمر فعلان لا يتوقفان.

ولما كان لا يليق بالذات العليَّة أن نفهم بالاستواء على العرش أنها تُسْبِتُ في اليوم السابع، لأن الله لا يمسه لُغوب فإنه ينبغي أن يكون الاستواء على العرش رمزا للأمر وهو اليوم الذي يعدل أيام نزول الروح وعروجه إلى ربه وهما يحصلان متواليين إذ لا تراخي في أفعال الله وفيهما تكتمل الرسالة ويتحقق الاستخلاف التام: فالاستواء على العرش حتى في اللغة العادية يرمز إلى الحكم، والحكم الأسمى هو حكم الكائنات المكلفة وذلك هو التشريع. وإذن فاليوم السابع الذي هو يوم الاستواء على العرش أو يوم التشريع أعني يوم بلوغ الأمر الغاية: وذلك هو الأمر الذي يرمز إليه مكث نوح في قومه. ويعادل هذا اليوم المدة اللازمة لنزول الأمر ولعروجه علامة على تحقيق الإنسانية قيم الاستخلاف في العالم ومن ثَم على أدائها الأمانة التي قبلت حملها. فالقرآن يعتبر الإنسان

قد استُخلف لأداء الأمانة ولم يُبعث إلى الأرض عقابا له حتى وإن صاحب ذلك شيء من امتحانه في شبه رهان عليه. والله يشرِّع للمكلَّفين وأرقاهم في القرآن الإنسانُ رغم وجود مكلَّفين غيره إذ الرسالة الخاتمة ليست مقصورة على الآدميين.

وإذن فمدة التكليف هي سُبع مدة العالم والأسباع الستة الباقية هي مدة خلق شروط بقاء الكائنات المكلفة شروط بقائها الطبيعية[87] إن صح التعبير[88]. فيكون هذا اليوم السابع متساوي المدة مع ضعف رمز المكث المنسوب إلى نوح في قومه بشرط تحويل الوحدة القياسية من السنة الأرضية إلى السنة الأمرية التي تحكم نزول الأمر وعروجه علامة على تحقق الاستخلاف وعبادة الله حق عبادته وذلك ما لأجله خلق الإنسان[89]. ولأن هذه التقديرات ليست من جنس القوانين العلمية بل هي رمز لتوجه أو لسنة تحدد مسار الأمور لا قوانينها فإننا اكتفينا بإيراد بعضها لبيان سلم النسب، ولسنا نقصد تقديمها بصفة الحقائق العلمية[90] لأننا نرفض مبدئيا أن يقاس القرآن بأي معرفة علمية مؤقتة. فما يستمد من القرآن ليس قوانين علمية بل هو شرط كل علم وكل عمل لأنه فتح لأفق الطموح الإنساني في العلم والعمل اللامحدودين: إيحاءات القرآن عندنا توجهات لمسارات أو سنن وهي فوق الحقائق العلمية النسبية بما تشير إليه من آفاق وليس بما تقدمه من تقديرات عينية نكتفي بإيراد أمثلة منها في الهوامش.

فلا يظنن القارئ المتعجل أننا عالجنا هذه المسألة علاجا يدل على سذاجة معرفية تتصور الرموز القرآنية حقائق علمية[91] إذ كيف يمكن لظان ذلك أن يظنه وهو يعلم أننا نعارض نظرية الإعجاز العلمي بكل ما نستطيع من قوة حجة. إنما نحن في الحقيقة نسعى إلى بيان العكس تماما كما في مثال سرعة الأمر الذي يكون بهذه الفرضية أضعاف أضعاف سرعة الضوء ومن ثم معارضا لأهم مبدأ ينبني عليه العلم الحالي. فالسذاجة المعرفية هي الظن بأن الحقائق العلمية يمكن

أن تكون مقياسا للحقائق القرآنية التي هي من طبيعة متعالية[92] **عليها دون أن** تكون منافية لها لأنها تدعو إلى طلبها بأسبابها وعدم إطلاقها حتى تبقى مفتوحة للتجويد الدائم في إطار التوجهات والسنن وهو معنى الاجتهاد المتصل. لذلك فالسنن أو الحقائق القرآنية ليست قوانين علمية بل هي توجهات وجودية أو مسارات للتكون الخَلقي والخُلقي تحدد شروط البداية والغاية دون تعيين كمي بل هي تقتصر على التعيين الكيفي المحدد لدلالات الأشياء من حيث هي آيات على الحكمة الإلهية كما تعينت في القرآن الكريم وهو معنى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت 53] بفضل هذه التوجهات العامة الحاكمة للآفاق والأنفس.

وإذن فما نريد إثباته وبالعكس مما يسود لدى القائلين بالإعجاز العلمي هو سذاجة البحث عن الحقائق العلمية النسبية في القرآن لأن ما نشير إليه هنا ليس نسبيا بل فهمنا هو النسبي-حتى وإن كانت إشاراتها إليه قد تتأثر بنسبية فهمنا لها-وهو يخالف مبادئ أساسية ينبني عليها العلم الحالي رغم أن الكثير من الدلائل تفيد أن تصور أحياز الوجود وخاصة الطبيعي منها أعني المكان والزمان القرآنيين يقدر بالمقادير الفلكية التي هي من سلَّم يقرب منه سلم التقديرات العلمية الحديثة. ومن ثم فالعلم قد بدأ يقترب مما يقبل المقارنة البعيدة معه بشرط عدم اعتباره قد وصل إلى حقيقة نهائية ومطلقة يقاس بها ما في القرآن من حقائق يبقى لكل مؤمن حرية فهمها بالصورة التي يوفقه الله إليها.

فالمهم هو الحد من غلو الإنسان. وأفضل مساعد على ذلك التصور النسبي للزمان. وقد اعتبره القرآن الكريم متغيرا بالقياس إلى عدة أشياء ذكر بعضها بدءا بتصورات الناس أعني النسبية الإضافية (كما حصل لأهل الكهف مثلا أو للناس عندما يُبعثون) وختما بحقائق الأمور أعني النسبية الحقيقية. والأهم هو التقدير الفلكي لأبعاد العالم زمانية كانت أو مكانية بخلاف ما كان سائدا في الفكر الفلسفي القيم و الوسيط و الذي كان يتصوره محدودا في ما شاهد منه. وقد

رأينا كيف أن القرآن يحدد هذه النسبية في الأمر نفسه عند كلامه على حركة أوامر الله خلال التكليف والخلق وحركة الملائكة قبل البعث ما يعني أن الزمان متغير بحسب سلالم مختلفة ومعه المكان طبعا[93].

المسألة الثانية:
نظرية اللحم مقومات وآليات

تمهيد:

إذا كانت المسألة الأولى قد عالجت نظرية اللواحم فإن المسألة الثانية ستُنعم النظر في نظرية اللحم نفسه كيف يكون: فهو المجال الحقيقي للاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية تشخيصا وعلاجا لكل أدواء العمران ثم تخطيطا وتحقيقا لكل مؤسساته ومعاييره وضروب تنظيمه حتى يحقق شروط الاستخلاف فيصبح للتكليف معنى ولا يكون للناس على الله حجة. وفيها نشرِّح اللواحم لندرس عملية اللحم التي نسبتها إلى التشريح نسبة وظائف الأعضاء فنفهم كيف تكون حتى نتمكن من تشخيص العلل التي تفسد غاياتها وأدواتها وكيفية عملها لأن الرسالة ليست إستراتيجية لبناء المستقبل إلا بما هي علاج لأدواء الماضي[94].

والمسألة الثانية مثلها مثل المسألة الأولى تتألف من قضيتين كذلك:

أولاهما: تشرِّح اللواحم لتدرس كيفية قيامها بوظائفها وتحدد بنيتها وكيفية علمها وما يطرأ على هذا الإطار من خلل يفسد شروط الاستخلاف غايات وأدوات.

والثانية: تبحث الشكل «السلّمي-الدوري» الذي أشرنا إليه في غاية القضية الأولى من المسألة الأولى لأنه عين السعي الإنساني إلى ترجمة اللواحم إلى مؤسسات روحية وسياسية ببعديها الفعلي والرمزي يتقوم بها عمل العمران البشري لذاته خلال تاريخه:

القضية الأولى: هي قضية تشريح اللواحم لفهم عملية اللحم وما يطرأ على الشكل السلمي الدوري أو قضية الأدوات والغايات في العمران البشري وما قد يتطرق إليه من خلل وفساد في مادته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء الذوق والرزق)وفي صورته بسبب فساد العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء سلطان الذوق وسلطان الرمز). ويقتضي علاجها فهم التشريح القرآني لآليات هذه العلاقة وعلمه بوظائف أعضائها أو كيفيات عملها وكيفية بيان الخلل الذي يصيب الأعضاء والوظائف.

القضية الثانية: هي قضية الترجمة المؤسسية الروحية والسياسية والعلاج الذي وصفه القرآن الكريم للشكل «السلمي الدوري» من حيث هو الجهاز العضوي والعمل الوظيفي للواحم. وتلك هي قضية الصورة والمادة وصلتهما بالعصبية والتعاقد بتوجهيه العمودي بين الله و الإنسان والأفقي بين الناس[95] ممثلين للتداخل بين اللواحم الحيوية واللواحم الرمزية في بنية العمران الإنساني من حيث هو استخلاف. وهي إذن فهي قضية تخص الترجمة المؤسسية الدينية والسياسية للتفاعل بين وجهي اللاحمة الحيوي منهما والرمزي أعني نظرية العصبية (فعل الحيوي في الرمزي من اللحمة) ونظرية العقد (فعل الرمزي في الحيوي من اللحمة) النظريتين القرآنيتين اللتين حاول ابن خلدون صوغهما صوغا علميا وتقدم عليه ابن تيمية في محاولة صوغهما كلاميا والحاصل الفعلي في تاريخ الشرعيات بمقتضى القيم الخمس.

القضية الأولى من المسألة الثانية:
العلاقة بين الأدوات والغايات
تشريح عملية اللحم:
غاياتها وأدواتها وعلل فسادها وعلاجها

سننطلق من نموذج فيزيائي استعمله ابن خلدون في كلامه على لاحمة العصبية كيف تؤدي دورها في اللحم. فاللواحم الأخرى تقبل القيس عليها مع عدم إهمال الفوارق إذ حتى العصبية فإنها لا ترد إلى النموذج الفيزيائي بما كان لها بعد رمزي تخلو منه الآلات التي تقبل الترميز الفيزيائي. ولما كان الإسلام يسلم بالثنائية ويرفض الفصام في كيان الإنسان فإن النموذج الفيزيائي لا يمكن أن يكون عندنا إلا بداية ننطلق منها لنصل إلى نماذج فريدة النوع هي التي تجعل التاريخ الإنساني مستوى من الوجود متعاليا على أرقى ما فيه من دونه أعني المستوى العضوي[96].

فالمعلوم أن ابن خلدون قد شبه مفعول العصبية تشبيها يعم آليات لحمها داخل المجموعة نفسها (في الجماعة نفسها وفي السياسة الداخلية) وخارجها (بين الجماعات وفي السياسة الخارجية). فهو يقيسها بمقتضى هذا التشبيه على حركة الأمواج الحاصلة في مسبح الماء عندما يلقي فيه المرء حصوات: فحركة الموج تتواسع في حركتها الدائرية (حركة الموج الحاصلة من رمي كل حصاة على حدة) وتتراكب عند حصول نظائرها بسبب إلقاء حصوات في مواقع مختلفة من المسبح نفسه (عند تلاقي الأمواج المنطلقة من بؤرة الوقع). وبيِّن أن المسبح هنا يمكن

أن يكون مسبحا محدودا بمكان معين من المعمورة فيكون النموذج متعلقا بأثر العصبيات وأثر صراعها داخل الجماعة الواحدة أو أن تكون عامة للمعمورة لأن هذا النموذج ينطبق على كل جماعة مهما قل عدد أفرادها ومن ثم فهو جوهر فعل العصبية ذاته من حيث هو على هذا النحو في عصبية الجماعة الواحدة أو بين عصبيات الجماعات المختلفة. ولهذه الآلية أثر إيجابي في كلتا الحالتين لأنها تؤول إلى توحيد مباشر في العصبية نفسها وإلى توحيد غير مباشر بين العصبيات التي تنتهي بها عملية التلاقي إلى التراكب المؤدي إلى تكوين عصبية أوسع فلا يكون الصراع عند حصوله إلا أداة في عملية التوحيد المتواسع إلى أن يشمل المعمورة كلها: **لذلك فآليات الفعل الناتج عن العصبية وأثره مشتركة بين السياسة الداخلية والسياسة الدولية في نظرية ابن خلدون.**

وإذن فمزية هذا الحل أنه قد وجد آلية واحدة لدور العصبية السياسي سواء كانت داخلية أم خارجية ما يعني أن الحدود بين الجماعات لا تلغي وحدة الفواعل القيمية في المعمورة ولا عمل اللواحم المتجاوز لهذه الحدود[97] وهو المعنى الأول للكونية التي تتجاوز الحدود التي يصطنعها التاريخ الثقافي الخاص بالجماعات بينها ليلغي الآصرة الأولى أو الرحم الإنساني الأول، بنوة آدم أو الأخوة الإنسانية التي يسعى القرآن إلى استردادها بجعل الرسالة موجهة إلى العالمين ومن ثم فهي متعالية على اختلاف الثقافات والأرحام العرقية الخصوصية.

ولذلك فإن الدورة الخاصة بالجماعة (أعني مكان أمة وزمانها وسلمها ودورتها المادية ودورتها الرمزية وجميعها بعض من كل) تجري في إطار الدورة التي تعم الإنسانية (أعني المعمورة كلها والتاريخ كله والسلم كله والدورة المادية كلها والدورة الرمزية كلها وجميعها توحيد أبعاض متدرج خلال التاريخ الإنساني) بتوسط وحدة الأحياز المنتسبة إلى عمل الفواعل القيمية الحيوية أي المكان والزمان حتى تصبح الفواعل القيمية الرمزية هي بدورها كونية أي السلم

والدورة: **السلم والدورة المادية الدورة الرمزية تصبح بفضل تواسع العودة المتدرجة للواحم الكونية حتى تشمل كل المكان وكل الزمان وذلك هو المقصود بالغاية التي هي الأخوة الإنسانية**. لكن عيب هذا التشبيه أنه كما أسلفنا يكتفي بالمثال الإوالي (=ميكانيكا الأمواج السائلة) فيهمل أهم مقومات فعل اللواحم في العمران البشري: دور المقوم الرمزي في عملية اللحم بل هو يبدو ذا أثر سلبي لأنه هو الذي يجعل السلم والدورة المادية والدورة الرمزية حدودا اصطناعية ثقافية حائلة دون الوحدة الإنسانية. وبذلك فإن العلاج الخلدوني يماثل العلاج التيمي الذي آلت مقاومته لطغيان الوجه السلبي من بعد الإنسان والعمران الرمزي (المخيال الصوفي وما جره على الأمة) إلى القضاء عليه جملة وتفصيلا رغم كونه لم ينشغل باللواحم الحيوية بل بعلاج اللواحم الرمزية التي طغت إلى حد كاد يجعل الناس يعيشون في عالم من الأحلام والأوهام التي تنسجها الخرافات الصوفية حول كرامات الوسطاء والشفعاء.

فيكون إفراط الرجلين في الوصفة العلاجية قد قتل المريض بدل علاجه. ذلك أنهما قدما حلولا أفقدت الأمة سر الفاعلية العمرانية التي هي رمزية بالأساس باسم الثورة على الطاغوت الروحاني (ابن تيمية) أو باسم الثورة على الطاغوت الزماني (ابن خلدون). وكنا قد رأينا أهمية الدور الذي يؤديه فكر هذين الرجلين في فهم طبيعة المنعرج القرآني من حيث هو دعوة إلى النظر في الآفاق وفي الأنفس لفهم آيات القرآن الكريم وتحقيق القيم الإسلامية في التاريخ الفعلي للإنسان من حيث هو خليفة مكلف بأمانة. وهذا هو الوجه الموجب من دور فكرهما. **لكن دور فكرهما السالب لا يقل أهمية تشخيصية للداء الذي أصاب الإبداع في الحضارة الإسلامية بالكساح لعدم تنبههما إلى أنه رمزي بالجوهر حتى عندما يتحول إلى منجزات مادية.**

فهو قد قتل فيها فاعلية الإبداع الشارطة لكل إبداع أعني الإبداع الرمزي في مجالي العلوم (أدوات الفعل المادي وسر الدورة العمودية بين الناس والعالم ثم الدورة الأفقية بينهم) والفنون (أدوات الفعل الرمزي وسر الدورة الأفقية بين الناس ثم الدورة العمودية بينهم وبين الله). ففي إدراكهما لعلل الداء الناتج عن عكس هذه الدعوة والاكتفاء بالكلام في دلالات آيات القرآن الخلقية والشرعية دون علم بما وجهت إليه العقل الإنساني لفهمها ذهبا إلى الغاية القصوى فآل بهما الأمر إلى النقيض مما سعيا إليه. ذلك أن الحلول التي اقترحاها بلغت تطبيقاتها بالداء ذروته القاتلة إذا لم يصحبها العلاج البديل.

ولحسن الحظ فإن الانطلاق من هذه الذروة في استعضال الداء يمكن أن يمدنا بمفتاح التأويل الحاسم للأعراض فنحدد بدقة متناهية طبيعة الداء الذي غفلا عنه رغم أن الإشارات القرآنية إليه أكثر من صريحة. ولعل ذلك من مفارقات تأويل أعراض الأمراض لأن تشاجنها وتماثلها قد يجعل التأويل بالمعنى الطبي للكلمة غير قابل للحسم قبل بلوغ الداء ذروته القصوى المميزة لأعراضه الدالة عليه دلالة حصرية ومتواطئة فلا تنطبق إلا عليه وتحول من ثم دون الخطأ في التشخيص. **فأعراض الأمراض التي تعاني منها حضارتنا قد تبينت دلالتها الحاسمة في التطبيق التاريخي وما حل بها خلال لقائها بغيرها من الحضارات التي تغلبت عليها وسيطرت على إرادتها وأرضها إذ هي قد آلت إلى نقيض ما اقترحاه من حلول أكثر مما تبينت في ما شخصاه من علل:**

فما كان قصده التنوير الديني عند الأول(ابن تيمية) لتحرير الأمة من خرافة دَجَّالي المتصوفين.

وما كان قصده التنوير السياسي عند الثاني(ابن خلدون) لتحرير الأمة من سخافة مرتزق السياسيين.

انتهى في الحالتين إلى القضاء على كل نور في ما تحقق من تحالف مطلق

بين التصحير الروحي في التيمية التي طغت عليها القراءة السلفية المعكوسة[98] والتدمير الزماني في الخلدونية التي طغت عليها القراءة الوضعية المعكوسة[99].

فعند ابن تيمية اتضحت الدلالة الحاسمة لأعراض الأمراض التي أصابت صنفي اللواحم الرمزية بمستوييها النظري والعملي (في الفكر الكلامي الفلسفي والفقهي الصوفي وفي استبداد الخرافة بالمؤمنين). لكن حلوله قضت على صنفي اللواحم الحيوية بمستوييها النظري والعملي: لم يبق للمؤمنين قدرة على الإبداع في الرزق لأنه كاد يلغي بمنطق سد الذرائع أساس العلوم أو العلم العقلي الطبيعي (فزال النظر في الآفاق) ولا في الذوق لأنه كاد يلغي الفنون بالمنطق نفسه أو العلم الوجداني النفسي (فزال النظر في الأنفس) ولم يبقَ إلا الكلام الجاف في العقديات والشرعيات التي لا تحرك الفرقان والوجدان لأنها كلام وعظي ليس له معنى إلا إذا كان العلم بالآفاق والأنفس موجودا.

كما اتضحت عند ابن خلدون الدلالة الحاسمة لأعراض الأمراض التي أصابت صنفي اللواحم الحيوية بمستوييها النظري والعملي (في الفكر الكلامي الفلسفي والفقهي الصوفي وفي استبداد القوة بالمؤمنين). لكن حلوله قضت على صنفي اللواحم الرمزية بمستوييها النظري والعملي: لم يبق للمؤمنين قدرة ولا دور في سلطان الرزق ولا في سلطان الذوق. ومن يقرأ ما يقوله في الثورات التي تحاول إصلاح الفساد السياسي يكاد ينتهي إلى أنه يجعل العصبية وحدها الأمر الفاعل في التاريخ ويلغي كل دور للرمز القيمي. و الشيء نفسه يقوله عن الرمز العلمي. فهو يعتبر علوم الطبيعة غيرمفيدة في الدنيا والدين.

وبذلك فتنويره السياسي يكاد ينتهي إلى ما انتهى إليه تنوير ابن تيمية العقدي: كلاهما ألغى دور الرمز المبدع واكتفى ببديل منه ليس مؤثرا إلا في الظاهر لأن تأثيره مشروط بوجود ما ألغياه لظنهما أن كونه مصدر الداء يعني أنه هو الداء في حين أن الداء هو انحرافه الذي هو انقلابه إلى ضده مقصورا

عليه (الكيمياء صارت شيمياء والفيزياء صارت وصف للأعاجيب والفلك صار تنجيما إلخ...وجميعها تحول إلى سحر يؤسس عليه سُذج المتصوفة أكاذيبهم حول الكرامات المزعومة أو ما يسمونه التصرف في الأكوان بالكذب والبهتان).

ولما كنا من البداية قد جعلنا من عمل الرجلين الفكري هادينا في بحثنا بالوجه الموجب منه فإننا سننطلق من الوجه السالب ممثلا لظاهرة غريبة جعلت علاجيهما قابلين لأن يكونا محفزين للداء أكثر من كونهما علاجا له إذا أخذناهما مفصولين. وهما لحسن الحظ قابلين لأن يتحولا إلى الدواء الشافي إذا تمكنا من الجمع بينهما فأرجعنا ما أهملاه. فكلا الرجلين يمثل البداية الحقيقية للاستجابة لدعوة القرآن إلى النظر في الآفاق والأنفس لفهم آيات القرآن رغم هذين الإفراطين اللذين حولا الدواء إلى داء. وما بدأنا الجزء الخاص بالثمرات المعرفية بهذه الإشارات إلى ما شاب هذه البداية إلا لأننا نعتبره العلة التي تفسر عدم تحقق ثورتهما الإصلاحية. لذلك فقبل أن نبحث المسألة من المنظور القرآني لنحدد علل فساد اللواحم[100] خلال أدائها لوظائفها (بعد تشريح الأعضاء جاء دور علم الوظائف) رأينا أن **نحاول فهم العلة التي جعلت هذين المفكرين الكبيرين ينجحان في تشخيص الداء ويفشلان في وصف الدواء بل الأدهى أن دواءهما تحول إلى محفز للداء؟**

وطبعا فلا بد أن يكون ذلك راجعا إلى إهمال الرجلين أحد عناصر الإشارات القرآنية لطبيعة عمل اللواحم التي حددتها الآية الأولى من النساء:

فابن خلدون يرجع الخلل في العمران إلى أدواء الصنفين الحيويين ويهمل أدواء الصنفين الرمزيين إهمالا قد يفسر سبب قصور علاجه لما حل بالأمة من أمراض: أحدها يسميه الجند رمزا لقوة العصبية العضوية (جزء الفعل من صورة العمران) والثاني يسميه المال رمزا لقوة الرزق الحيوي (جزء الفعل من مادة العمران).

وابن تيمية يرجع الخلل في العمران إلى أدواء الصنفين الرمزيين أي الصنفين اللذين أهملهما ابن خلدون ويهمل الصنفين الحيويين أي الصنفين اللذين اهتم بهما ابن خلدون[101]: أحدهما هو العقيدة رمزا للعصبية الرمزية (جزء الرمز من صورة العمران) والثاني الشريعة رمزا للذوق الرمزي (جزء الرمز من مادة العمران).

فهل يعني ذلك أن ابن خلدون يرى أنه لا دور للبعدين الرمزيين أعني شرعية الحكم (وهي دينية أساسا في عصره رغم أنه أشار إلى العقلي منها أي جزء الرمز من صورة العمران: وهي ذروة السلطان الروحي في دوره في صورة العمران) والتربية (وهي أساسا دينية في عصره رغم أنه أشار إلى العقلي منها أي جزء الرمز من مادة العمران: وهي ذروة السلطان الروحي في دوره في مادة العمران).

وهل يعني ذلك أن ابن تيمية يرى أنه لا دور للبعدين الماديين أعني الرزق المادي والعصبية العضوية؟

و طبعا لو كان الأمر كذلك لتعذر عليهما تشخيص الداء بالصورة العلمية التي لا غبار عليها بل ولما أمكن أن نجد عند كليهما ما يفيد العكس تماما[102] ؟ إنما السبب والله أعلم هو أن كلا المفكرين ركز على ما تصوره أصل الأدواء واعتبر الوجه الثاني تابعا له ثم اعتمد حل سد الذرائع بإلغاء الأصل الذي خلط مع الداء المتفرع عنه:

فابن تيمية تصور الوجه الحيوي تابعا للوجه الرمزي وظن أن علاج داء هذا الوجه كاف لعلاج داء ذاك الوجه وبمنطق سد الذرائع ألغى دور الرمز لأنه كان مصدر الداء الذي كانت الأمة تعاني منه: **الرمز العلمي والرمز الفني أو الوجداني**.

وابن خلدون تصور الوجه الرمزي تابعا للوجه الحيوي فظن أن علاج داء هذا الوجه كاف لعلاج داء ذاك الوجه وبمنطق سد الذرائع ألغى دور الرمز كذلك، لأنه مصدر الداء الذي كانت الأمة تعاني منه: **الثورات الصوفية والمثاليات الفلسفية وإهمال الفاعلية الحقيقية التي هي عنده العصبية والصراع على الرزق.**

لكن العلاقة بين الصنفين الحيوي والرمزي من اللواحم تجعل داء كل واحد منهما ليس هو إلا الإفراط في استعمال سر قوة الثاني[103]. وذلك هو السر الذي يفهمنا العلاقة بين الغايات والأدوات في العمران البشري كما سنبينه. فستتبين لنا هذه الحقيقة بمجرد أن نفهم طبيعة فعل اللحمِ كما حددته نظرية القرآن المتناسقة في اللواحم فندرك عندئذ كيف أن أدواء اللَّحْم مصدرها عدم التوازن بين اللواحم الحيوية واللواحم الرمزية كما هي الحال في فعل المزاج أيا كانت مكوناته. لذلك فلا بد أن نقدم البحث في اللَّحْم نفسه كيف يحصل ليكون مؤثرا من حيث هو استعمال لمزاج مؤلف من اللواحم بصنفيها تصل بين منفصلات عضويا ورمزيا فتلحمها لحما يجعل الأحياز التي توجد فيها وسطا ذا مجالات شبيهة بالمجالات المغناطيسية التي تحقق التجاذب والتدافع بينها في علاقاتها التي هي نسيج العمران. وهذه العلاقات مدارها ورهانها هو تعاون الناس بالفواعل القيمية وتنافسهم عليها.

نقدم هذه المعادلات بمنطق تشريحي دون أن نعني أن البسيط متقدم على المركب والجزئي على الكلي بل العكس تماما هو القصد. وما الترتيب هنا إلا ترتيب منهجي. لذلك فينبغي أن يفهم القارئ أن آخر هذه المعادلات في التحليل هي الأولى في الوجود أي إنها هي المعادلة الأساسية التي لا تُفهم بقية المعادلات إلا بها. فالترتيب الوجودي هو عكس الترتيب التحليلي في علاجنا. فمن بداية تحليلنا إلى غايته يكون المتقدم فيه دائما مشروطا بكل المراحل الواردة بعده لأن بداية الترتيب الوجودي هي غاية الترتيب التحليلي.

وتنقسم المعادلات إلى جنسين لكل منهما صنفان فعلي يخضع له كيان الإنسان العضوي خاصة ورمزي يخضع له كيانه النفسي خاصة مع تداخل بين الصنفين للتداخل بين الكيانين (دون قدرة لتحديد النقطة الفاصلة في الجوار بينهما بل لعل كلا منهما نافذ في الآخر إلى غايته فيكون العضوي تكثف النفسي والنفسي تشفف العضوي فلا يختلفان إلا بغلبة الكثيف على أحدهما والشفيف على ثانيهما[104]). لذلك فالمقابلة بين النفسي والعضوي وبين الفعلي والرمزي ليست مقابلة دقيقة بما يكفي وإنما هي لمجرد الإشارة إلى الوجه الغالب على الأمر المقصود أعني الفعلي ذا العلاقة بقانون الضرورة والرمزي ذا العلاقة بقانون الحرية. فتكون المعادلات على النحو التالي:

<u>المعادلة المباشرة</u>: أو ما كان الإنسان به لا يختلف عن الحيوان لو كان مقصورا عليه:

* الشروط المباشرة لقيام الإنسان من حيث هو كيان عضوي بدني[105] وفروعها هي[106]: علاقة الفرد[107] بالطبيعة من حيث هي مصدر غذاء ووسط وجود عيني وعلاقة الفرد بالفرد من النوع من حيث هو مصدر تواصل حياة

النوع وعلاقة وجود وسلطان الغذاء وهو متناسب معه عكسيا: أي إن سلطانه مصدره الجوع الغذائي وسلطان التواصل الجنسي وهو متناسب معه عكسيا لكون سلطانه مصدره الجوع الجنسي.

* الشروط المباشرة لقيام الإنسان من حيث هو كيان نفسي[108] وهو علة امتناع تصور القيام الأول مقصورا على ما يمكن أن يكون عليه عند الحيوان وفروعها هي: علاقة الفرد بالطبيعة من حيث هي مصدر مدركات معنوية ووسط وجود ذهني وعلاقة الفرد بالنوع من حيث هو مصدر تواصل معنوي ووسط وجود وسلطان المعلومة متناسب معها عكسيا وهو مصدر الخرافة وسلطان التواصل المعنوي متناسب معها عكسيا وهو مصدر الثرثرة.

علل المضاعفة في المعادلة الأساسية أو علل تكون المعادلة اللامباشرة[109]: وتعود إلى ما يختلف به الإنسان عن الحيوان وسره أثر هذا المستوى الثاني في المستوى الأول من المعادلة المباشرة فضلا عن الأمور التالية:

الأمر الأول: الأفراد يتنافسون على الغذاء وعلى الجنس فينتج عن ذلك أن الغذاء لن يبقى صلة مباشرة بين الفرد والطبيعة بل لا بد فيه من توسط علاقة التنافس عليه وأن علاقة الجنس لن تكون علاقة مباشرة بين فردين بل لا بد فيها من توسط علاقة التنافس عليه.

الأمر الثاني: الأفراد يختلفون في المعلومة والتواصل حولها فينتج عن ذلك أن المعلومة لن تبقى صلة مباشرة بين الفرد والطبيعة بل لا بد فيها من توسط الاختلاف حولها وأن علاقة التواصل المعلوماتي لن تبقى علاقة مباشرة بين فردين بل لا بد فيها من توسط علاقة التنافس عليها.

الأمر الثالث: أن سلطان الغذاء وسلطان الجنس علتهما إما طبيعية (غياب سد الحاجة) أو اجتماعية (التنافس عليهما) فينتج عن ذلك الانتقال من الغذاء إلى الرزق ومن الجنس إلى الذوق (نسبة الذوق إلى الجنس هي نسبة الرزق إلى الغذاء: كلاهما رصيد من نسبته).

الأمر الرابع: أن سلطان المعلومة وسلطان التواصل المعلوماتي علتهما إما طبيعية (عدم سد الحاجة) أو اجتماعية (التنافس عليهما) فينتج عن ذلك الانتقال إلى النظر والعمل (نسبة العمل إلى التواصل المعلوماتي هي نسبة النظر إلى المعلومة: كلاهما رصيدٌ من نسبته).

الأمر الأخير: وبمجموع ذلك تتكون المعادلة اللامباشرة بين الرزق والذوق وبين النظر والعمل ولكل منهما سلطانه ثم وحدة المعادلة في الحالتين فنحصل على: **الشروط غير المباشرة لشروط قيام الإنسان بصنفيها أي شروط قيامه من حيث هو كيان عضوي ومن حيث هو كيان نفسي.**

* الشروط غير المباشرة[110] لقيام الإنسان من حيث هو كيان عضوي

وهذه الشروط هي أصل الفواعل القيمية الحيوية أعني مقومات الحياة الإنسانية التي وصفها ابن خلدون بكونها حب التأله وعنه تتفرع الفواعل التالية:

الرزق وهو جملة القيم المادية التي هي أساس القدرة في العمران.

والذوق وهو جملة القيم المعنوية التي هي أساس الإرادة في العمران.

وسلطان الرزق وهو متناسب معه طرديا وهو التعبير عن القدرة.

وسلطان الذوق وهو متناسب معه طرديا وهو التعبير عن الإرادة.

وعند التدقيق نكتشف أمرا عجبا. فالشروط اللامباشرة تبدو في الأصل علاجا لأدواء الشروط المباشرة. ذلك أن الرزق ليس هو إلّا أداة التحرر من سلطان الغذاء على الإنسان (الخوف من الجوع هو الذي يولد كنزه وهو الرزق) والذوق ليس هو إلا أداة التحرر من سلطان الجنس (العلاقة نفسها فالخوف من الجوع يولد كنزه وهو الذوق)[111]. لكن سرعان ما يتولد عن الرزق والذوق سلطانان فيصبح طغيانهما أقوى من طغيان سلطاني الغذاء والجنس لأنهما يتحولان إلى سلطان مطلق على الناس بالسلطان على سلطان الغذاء وسلطان الجنس. و الأمر

نفسه بالنسبة إلى سلطان المعلومة وسلطان التواصل المعلوماتي فسلطان النظر وسلطان العمل يحولانهما إلى سلطان مطلق يطغى على الناس بالسلطان على سلطان المعلومة وسلطان التواصل المعلوماتي.

والعلة هي أن سلطان الرزق ذاتي له وهو غير السلطان الزماني بل هو غالبا ما يستتبعه وسلطان الذوق ذاتي له وهو غير السلطان الروحاني بل هو غالبا ما يستتبعه. والمفروض أن يكون السلطان الزماني سلطانا على سلطان الرزق والسلطان الروحاني سلطانا على سلطان الذوق. لكن الحاصل هو في الأغلب العكس. ويصلان في النهاية إلى حل وسط وتواطؤ تكون الجماعة ضحيته دائما. لكن الأهم هو أن سيطرة أي منهما على العلاقة داء وقل أن تنجو الجماعات من أحدهما بل وربما منهما كليهما. فإذا سيطر سلطان الرزق والذوق على السلطانين الآخرين صار القانون هو السيلان الأبدي للإنتاج المادي والرمزي وإذا حصل العكس صار القانون الجمود الأبدي للحياة.

ولذلك فإنه ينبغي أن نبحث في ما يميز النوعين من السلطان وكيف يتواطئان فيصبحان مصدر كل تحريف وجاهلية: **سورة آل عمران**. لذلك فالسلطان المباشر في الرزق وفي الذوق مختص بهما ويمكن أن يخرج عنهما لكنه عندئذ يعتبر معتديا والسلطان غير المباشر عليهما من طبيعة سياسية وروحية وهو إذ يتدخل في السلطان المباشر يعتبر معتديا. وبتوسط هذين العدوانين على الناس في المستويين يتحقق سلطان الطغيان على العالم : **وتلك هي بداية العولمة وغايتها**.

لكن الدين يحرر الإنسان من هذا الوهم وهم السلطان المطلق بتذكيره بصاحب السلطان المطلق الوحيد: **الله جل جلاله**. السلطان المطلق الإلهي ليس نموذجا للسلطان المطلق الإنساني فيكون مصدرًا أو موردًا لما يزعمه الدجالون نظرية الطاغية الشرقي بل هو المحرر من الطغيان والحائل دونه عند من يحسن قراءة القرآن وكذلك محاكمته المطلقة يوم الدين: فهي ليست نموذجا لما ينبغي أن

يكون عليه حكم الإنسان بل هي نموذج لما ينبغي ألا يتصور الإنسان نفسه قادرا عليه. الله وحده يحق له أن يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء. أما الإنسان فحكمه في الإنسان هو ما يقبل أن يحاكم به من الإنسان: المساواة المطلقة بين الحاكم والمحكوم لأن الجميع سواء أمام الحاكم المطلق.

* الشروط غير المباشرة[112] لقيام الإنسان من حيث هو كيان نفسي:

وتعود هذه الشروط إلى أصل الفواعل القيمية الرمزية أعني مقومات الوجود الذي يتميز به الإنسان، المقومات التي تجعل الإنسان كائنا متعاليا على الحياة ومتصلا بالوجود المطلق سواء كان ذلك واعيا أو غير واع وهو ما يطلق عليه القرآن الكريم الدين الفطري الذي حددته آيتا الميثاق 172-173 في الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ؟﴾.

ومن هذا الأصل تنبع الفروع التالية:

النظر في المعاني شرط التعالي المعرفي

والعمل بالمعاني شرط التعالي الوجودي

وسلطان النظر متناسب معه طرديا التعبير عن التعالي المعرفي

وسلطان العمل متناسب معه طرديا التعبير عن التعالي الوجودي.

وللنظر والعمل دور أداتي من أجل الغذاء وسلطانه والجنس وسلطانه دون أن ينفي ذلك ما لهما بذاتهما من وجود فعلي يكونان فيه غاية ذاتهما وغاية أصلهما الذي هو المعنى والتواصل المعنوي وسلطانهما. وهما في الذوق الغذائي وسلطانه

أداتان منتجتان وفي الذوق الجنسي وسلطانه أداتان لتحصيل المتعة وليستا منتجتين لمادة الذوق الجنسي لأن تحصيل مادة الذوق الجنسي تابعة لتحصيل مادة الذوق الغذائي (ثروة الرجل هي التي تمكنه من الحصول على المرأة والسلطان عليها وثورة المرأة هي التي تمكنها من الحصول على الرجل والسلطان عليه). وإذن فالنظر والعمل يستمدان وجههما الخالص من الذوق الجنسي وليس من الذوق الغذائي ووجههما الأداتي من الذوق الغذائي وليس من الذوق الجنسي. لكن لما كان الغذاء جزءا من الجنس بات بالوسع أن نعتبرهما أداة للذوق الجنسي غير مباشرة.

الشروط الجامعة لكل المعادلات مباشرة كانت أو غير مباشرة:

وهذه المعادلة الشاملة تمثل المفتاح الذي يمكن من إدراك طبيعة الماوراء المطلق لكل قضايا الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية. إنها معادلة الجسور الواصلة بين العضوي والرمزي عند الاقتصار على التاريخ الإنساني من منطلق فلسفة التاريخ أو الجسور الواصلة بين الطبيعي والخلقي عند الكلام على تاريخ العالم من منطلق فلسفة الدين أو الجسور الواصلة بين الخلقي والأمري عند الكلام عليهما من منطلق الصفات الفعلية للذات الإلهية. فما الذي يجعل الحيوي يتحول إلى رمزي والرمزي إلى حيوي: كيف تحصل القفزة النوعية بين الحياة اللاواعية والحياة الواعية وكيف تتواصلان ؟ وما الذي يجعل الطبيعي يصبح حيويا والحيوي يصبح طبيعيا: كيف تحصل القفزة النوعية بين قوانين الطبيعة الجامدة و قوانين الطبيعة الحية وكيف تتواصلان؟ وأخيرا كيف نفهم العلاقة بين ما يجري في عالم الخَلْق وما يجري في عالم الأَمْر؟

تلك هي الأسئلة التي تطرحها المعادلة الشاملة والتي يمكن أن نقول إنها معادلة الغيب الحاكم في معادلات الشهادة ومن ثم فهو المحجوب المطلق على كل علم[113]. فلا يمكن لأي إنسان أن يجيب عن هذه الأسئلة المحيرة رغم كون الإنسان لا يحيا من دون أجوبة افتراضية عليها: **والجواب عنها مسألة افتراضية عقلا وإيمانية نقلا وليست مسألة علمية في أي من الحالتين**. فليس الدين إلا الجواب الإيماني عن هذه الأسئلة ذات الأصل الواحد الذي هو السؤال الأخير والفروع الأربعة التي تنشأ من كون السؤالين الأولين كلاهما مضاعف لأنه ذو اتجاهين من العضوي إلى الرمزي والعكس ومن الطبيعي إلى الحيوي والعكس. أما الأصل فلا يتضاعف لأن الله مفروض متحد الصفات عند الموحدين فخلقه وأمره شيء واحد حتى وإن بدوا لنا مختلفين فنميز بين

الضرورة والحرية وبين التسخير والتكليف وهذا هو السر المطلق الذي يجعل العقل من حيث هو نهى ولب جوهره الحيرة الوجودية التي هي عين الإيمان.

وسنكتفي بتحليل مثال واحد من هذه المعادلات المعقدة من منطلق إيماني بما يخصها في المعادلة الشاملة التي هي من الغيب[114]. سنختار البعد القاعدي منها أعني علاقة المعادلة المباشرة الأولى بالمعادلة اللامباشرة الأولى. فكيف نفهم علاقة الرزق بالذوق في مستواها الحيوي؟ إنه لا يتكون من غير علاقة الغذاء بالجنس لما يتضمنانه من تجاوز لحاجات الفرد الإنساني. فقد يتصور البعض أن الشهوة والذوق الغذائيين يتعلقان بقيام الفرد مقصورين عليه. لكن ذلك لو صح لكانت علاقتهما بالشهوة والذوق الجنسيين منعدمة للظن بأنهما يتعلقان بقيام النوع مقصورين عليه. ولما كان قيام النوع مشروطا بتوالي الأجيال فإن قيام الفرد من مقوماته إذ هو مقوم حلقات الأجيال. فيكون ما يقوم به الفرد وما يقوم به النوع مترابطين ولا يفصل بينهما إلا المباشرة وعدمها.

فالشهوة والذوق الغذائيان دورهما مباشر في قيام الفرد وفيهما يبدو الفرد آخذا من الطبيعة ولا نرى دور الناقل منها إلى النوع لدور الشهوة والذوق الغذائيين غير المباشر في قيام النوع. والشهوة والذوق الجنسيان دورهما مباشر في النوع ودورهما غير مباشر في الفرد وفيهما يكون الفرد معطيا للنوع لا آخذا من الطبيعة. لكن النوع يرد له ما أعطاه الجيل السابق بما ورثه منه من قوة بفضل الشوق والذوق الغذائيين وبفضل الشوق والذوق الجنسيين اللذين يقويان شهوة الأكل. فلكأن الأجيال تستمد من الطبيعة لتعطي إلى الحياة وتستمد من الحياة لتعطي إلى الطبيعة. فتكون الأفراد وسائط بين العالمين الطبيعي والحيوي بتوسط المؤسسات الاجتماعية التي تنظم الشوق والذوق الغذائيين والشوق والذوق الجنسيين.

ويكون الجنس في خدمة النوع مرتين بالغذاء الذي جمعه في أبدان الأشخاص وبالنسل الذي يواصله بفضل أجهزتهم الوراثية. وفي الحالتين يكون جزاء الأشخاص هو اللذة التي يحصلون عليها في الشهوتين والذوقين وليس الوعي في جوهره إلا الشعور باللذة والألم و لا يكون ما يصحب ذلك من إدراك معرفي مجرد تابع لهما وهو لا يصبح ذاتي القيام إلا عندما يصبح هو بدوره لذة فيكون عبادة[115]. والجامع بين الشهوتين والذوقين في مستواهما الرمزي هو النسبة بين الذوقين العضوي والرمزي أو المادي والروحي. وتلك هي الصلة بالفنون عامة والفنون الأدبية خاصة. وما المعرفة بكل درجاتها إلا من توابعهما وجزء من العبادة من حيث هي عرفان بمتعة الحياة لواهبها وصاحب الفضل فيها: الله جل وعلا.

وبذلك نستطيع فهم الدور الذي تؤديه هذه العلاقة القاعدية في العلاقة الفوقية بين المعادلتين الرمزيتين المباشرة واللامباشرة. ويكفي لذلك قياس منهجي بسيط ومؤقت مع ظاهرة مجانسة بدورها لدور الذوق الجنسي في مستوييه العضوي والنفسي. ألا يمكن أن نقيس أحكام الشهوة والذوق الجنسيين لنفهم دورهما في الوجود والإبداع الإنسانيين بدور الشهوة والذوق الغذائيين في الذوق الرزقي بمستوييه الرمزي والجمعي؟ فالنسبة بين الفنون التي تدور حول الشهوة الجنسية والشوق إلى موضوعها من حيث هي فعل عضوي غريزي انتقل من المرحلة العضوية الخالصة إلى المرحلة العضوية ذات الأبعاد الرمزية والروحية مناظر للفنون التي تدور حول الشهوة الغذائية والشوق إلى موضوعها من حيث هي فعل عضوي غريزي انتقل من المرحلة العضوية الخالصة إلى المرحلة العضوية ذات الأبعاد الرمزية والروحية.

فلو كان الشخص الإنساني يشبع حاجاته من محيطيه الطبيعي والإنساني مباشرة وبفعل طبيعي غير مصحوب بإدراك المعاني وخاليا من الوعي بها أعني

دون أن يتوسط بينه وبينهما فعلان يصح عليهما الوصف بالإدراك التقويمي بمعنييه وعيا مقوما للموضوع وحركة سعي للحاق به لكان الكلام على البعد الرمزي من هذه الصلة فاقدا للمعنى. لكن الإنسان لا بد له من الإدراك المعرفي -وهو بالجوهر إدراك تقويمي- أيا كانت درجته من مجرد الوعي الغفل بداية إلى النظرية العلمية غاية. ولا بد له من الإدراك العملي أعني من الجري وراء الشيء إلى الإمساك به لأن ما يسد حاجته لا ينال بفعل مباشر بل لا بد من تحصيله بفعل عملي يشارك فيه الفعل المعرفي أي إن الإدراك المعرفي له فيه الدور الأساسي حتى صار العلم كله من أدوات هذا الفعل الثاني بتوسط العلم بالموضوع المطلوب وبالأدوات الموصلة إليه وبأفضل الطرق لسد الحاجة. وهذه الصلة المضاعفة بمستوييها المباشر وغير المباشر هي التي تحدد كل معادلات الوجود الإنساني:

فالصلة بالمحيط الطبيعي صلة مضاعفة وهي ما يستمده منه مقومات لوجود الفرد العضوي وما يقيم فيه: وهذا هو مجال الرزق والتساكن للتعاون الذي يصبح مادة للتنافس ومن ثم للصراع والسلطان السياسي والاقتصادي وهو من أهم أغراض الإبداع الأدبي خاصة إذا أضيفت إليه علاقة المرأة بالرجل أو العكس العلاقة التي هي من مجال المستوى الثاني.

والصلة بالمحيط الإنساني صلة مضاعفة كذلك وهي ما يُستمد منه تجدد النوع وبقاؤه والإقامة معه: وهذا هو مجال الذوق والتساكن للتآنس الذي يصبح مادة للتنافس ومن ثم للصراع والسلطان الروحي والثقافي وهو أهم من الأول في كونه غرضا ومحركا للإبداع الأدبي خاصة.

فتكون العلاقة بين الرزق والذوق مباشرة أو بتوسط كل ما يتوسط لإشباعهما أو ما يحول دونه من المقومات الأساسية في ما أطلقنا عليه اسم الفواعل القيمية كما نبينه في جزئي التأسيس من المحاولة. فالجنس ليس هو في الحقيقة إلا الحاسة الجامعة في عمل واحد متناسق لكل الحواس معا في لحظة

خاطفة. لذلك فهو يمثل لذاتها الإدراكية مجتمعة لذاتها المكثفة في فعل الجنس أي الفعل المنتج للحياة ذاتها. فلا بد فيه من أساس الحواس كلها أعني اللمس بداية وغاية إلى حد تطابق التلامس التام بين الجسدين ويصحب التلامس الرؤية والشم والسمع والذوق المادي. واجتماعها مسبوق ومصحوب بالذوق الرمزي المتخيل هو الذي يوصل إلى قمة اللذة التي هي كمال الإشباع الحيوي إذا اجتمع فيه الإشباعان الجنسي والغذائي.

وبهما يحصل الإدراك فيصل ذروته التي تكون في آن روحية ومادية. وهذا الإدراك هو ذروة اللذة التي هي قمة الوعي واللاوعي مجتمعين. وليس بالصدفة أن كانت كلمة «عرف» دالة في الوقت نفسه على المعرفة والجماع معا على الأقل في اللغات السامية. وبذلك نفهم أن يكون للجنس وظيفية جوهرية في الرسالة الخاتمة في الدنيا وفي الآخرة بخلاف الرسالات التي جعلها التحريف تعتبر الجنس واللذة أمرا شيطانيا بل هي تنسب إليه ما تسميه بالخطيئة الموروثة أو السقوط: لكأن الله خلق الزوجين ثم فرض عليهما العزوبية فيكون الاتصال الجنسي عصيانا لأمره.

وبذلك يمكن حصر أغراض الجنس والغذاء والسلط التي تنتج عن تحولهما إلى أداتي سلطة هي سلطة الرزق وسلطة الذوق في شكلهما المادي والرمزي أغراضهما في الإبداع الرمزي والوجود الفعلي فنكتشف المعادلة المفتاح لفهم كل الشؤون البشرية التي يعتبرها القرآن مبدأ فاعلية الفواعل القيمية. لكنها كذلك مفتاح كل الأدواء التي يمكن أن تكون علة الفساد الذي يصيب الشأن الإنساني فيها الداء والدواء في آن. ذلك أن كل الفنون المتعلقة بالجنس والذوق تحتاج إلى الغذاء والرزق جزءا من الفنون وأدوات اقتصادية لها. وكل ما يرد في العلاقات الذوقية سببه العلاقات الرزقية: فقل ألا يكون سبب الدعارة اقتصاديا. ثم إن كل المعاني الحقيقية في الغذاء والرزق يمكن أن تصبح مجازية في الجنس والذوق والعكس بالعكس.

قضايا التشخيص والعلاج:

ولما كانت الأدواء تصيب الوظائف التي حصرناها في المعادلات المباشرة وغير المباشرة فإنها تتعين في الأعضاء التي هي الأشخاص والجماعات والمؤسسات من حيث هي عناصر متفاعلة في المجالات المغناطيسية المضمونية الخمسة المتراكبة أو اللحمة المستمدة من القيم إنتاجا وحفظا وتوزيعا ورعاية حية وتقليدية في ظرف الأحياز وينتج عن ذلك كيان فعلي يشبهه النبي بالجسد الواحد في كلامه على وحدة الأمة وطبيعة تعاونها:

في مستوى القيام المادي للكيان الجماعي: تبادل القيم بأصنافها الخمسة إنتاجا وحفظا وتوزيعا ورعاية في الواقع الفعلي لهذه العمليات رعاية في الفعل وفي الأخلاق العامة أو التقاليد ما يجعل ذلك حصول ممارسة عادية في الحياة اليومية للناس.

وفي مستوى القيام الرمزي: تلك الممارسات نفسها في الإنتاجات الإبداعية والفكرية التي تعبر عن المستوى الأول والرؤية الحية حوله في أصناف التقويم جميعا وذلك هو مستوى التشريع الأساسي الذي يعد التشريع بالمعنى القانوني أحد مفاعليه السطحية.

فكيف تنتظم القيم في الأحياز وكيف يطرأ الخلل على عملها كما تتوقعه الإجراءات في العلاج الديني والسياسي وكما يحصل فعلا وكما تتم معالجته وذلك في الأحياز التي يجري فيها التبادل والإنتاج والحفظ والتوزيع والرعاية أعني في زمان عمل المعادلات المباشرة وغير المباشرة وفي مكانهما وفي سلمهما وفي دورتهما؟ وبيِّن أن نظام عمل القيم في الأحياز هو مناط كل خلل يمكن أن يصيب وظائف العمران وأعضاءه. ولذلك فالأدواء إذا طرأت لا يمكن أن تتعلق إلا:

بطبيعة السوائل وأنواعها الموجودة في الوسط الذي هو أحياز الحركة أعني ما أشرنا إليه في المعادلات المباشرة وغير المباشرة.

أو بحركة أمواج السوائل في أحياز الحركة أعني كيفية عملها فرادى وجماعات وكيفية تفاعلها وتمازجها وتنكرها بعضها في بعض بتوسط ما يشبه الأمراض النفسية كما في العلاقة بين الغذاء والجنس أو بين الرزق والذوق إلخ..

أو بتراكب السوائل في الحيز نفسه ما قد ينتج عنه من فساد في المزاج العام لعملية تفاعل السوائل لعدم حصول المقادير المناسبة زيادة أو نقصانا.

أو بعوائق حركتها في حيز الحركة سواء كانت العوائق مادية مثل عدم سالكية الأحياز من ذاتها (مثل عدم وجود الطرقات في المكان والتواصل في الزمان لفقدان الذاكرة) أو بمفعول مانع خارجي (مثل عدم وجود شروط الأمن في النقل أو عدم وجود وسائل النقل والتواصل)

أو أخيرا بالعلاقة بين حركتها الداخلية وحركتها الخارجية أعني بين الأوساط المحدودة والوسط الكلي وهي جامعة لكل ما تقدم عليها: وهذا هو المحدد الأساسي لدور العلاقات الدولية والسياسة الخارجية في السياسية الداخلية والعكس.

والمهم أن كل العناصر السابقة سوائل متجاوزة للحدود لأنها لا تعترف في الحقيقة إلا بمبدأ واحد: ملء الفراغ حيثما وجد ككل سائل. وكل هذه الأسئلة تدور في الحقيقة حول علاقة الأدوات (الأعضاء) بالغايات (الوظائف) فيها جميعا كما تتعين في شروط تعالقها تجاورا وتداخلا وتراكبا أعني أصناف مقامها وتفاعلها في الأحياز. لكنها جميعا مضاعفة لأنها تكون إما في المستوى الحيوي أو في المستوى الرمزي منفصلين أو فيهما متمازجين بغلبة هذا أو ذاك. فإذا اعتبرنا الأدوات في نسبتها إلى الغايات بقياس مستمد من عالَم الأحياء دون القول برد العمراني إلى الإحيائي كما أسلفنا فإنها ستكون في منزلة الأعضاء بالنسبة إلى الوظائف. وهذا الرد لا خوف من حصوله لامتناعه لعلة بسيطة وهي أن الأدوات التي نقيسها

بالأعضاء وعملها الذي نقيسه بوظائف الأعضاء في العمراني تختلفان عنهما بما لهما مستوى رمزي يخلو منه عمل الوظائف العضوية[116]. لذلك كانت الأدوات والغايات في العمران البشري مضاعفة: لها مستوى فعلي ومستوى رمزي هو الأكثر فاعلية بخلاف ما يتوهم الماديون.

فلنحاول بصورة شبه نسقية حصر المشكلات التي تعترض عملية اللحم بين المنفصلات في الأحياز بفضل هذه السوائل التي هي القيم المتبادلة والتي تمثل بمفعول السيل الذي لها ما أطلقنا عليها اسم فاعلية الفواعل القيمية ووظائفها تحت العناوين التالية التي نعرضها بسرعة لنتمكن من إبراز درجات التعقيد وكيف يتم الوصل بين اللواحم التي حددتها الآية الأولى من «سورة النساء»[117] والفواعل القيمية الخمسة التي حددتها «سورة يوسف» في أحياز تحددها الفواعل من حيث هي السائل اللاحم بين الأفراد والجماعات في الأحياز. لكننا لا نزعم علاجها العلاج المستوفي: فكل منها يقتضي أن نخصص له جزءا كاملا لو حاولنا البحث في أساسياته فضلا عن جزئياته (إن مكن العمر من إنجازه إن شاء الله).

المشكل الأول هو التصوير المحيط أو المحتوِي: تصوير الأحياز للسوائل

كيف يتشكل هذا المجال المغناطيسي المخمس أو الفضاء العمراني فيصور ما يحتويه من قيم تدور فيه وتتفاعل، أي القيم الخمس؟ وما الذي يجعل ذلك يحصل ويدور فيكون المعين الحي الجاري في الوجود الجمعي جريانا هو عين الحياة الروحية والمادية للجماعة ومن ثم فهو أمر لا يقبل أن يفصل فيه هذا المعنى المقدس عن الفعل السياسي والتربوي من حيث هما عملية التصوير التي ينبغي أن تكون خاضعة لـ «برهان ربي» بمصطلح «سورة يوسف» أو «للرقيب الإلهي» بمصطلح «سورة النساء»؟ فكيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟

المشكل الثاني هو التصوير المحاط أو المحتوى:
تصوير السيول للأحياز

كيف يتفاعل المادي والرمزي في الدورتين العمودية والأفقية بمقتضى المعادلات المباشرة واللامباشرة التي حددنا؟ كيف يتفاعل البعدان الرمزي والمادي من كل نوع من أنواع القيم ليملآ الأحياز فتصبح مجالات قوى من جنس المجال المغناطيسي الذي يحقق اللحام بين الأفراد والجماعات وتصبح الأمة نسيجا متحدا من هذه السوائل المتشكلة في الأحياز أو المشكلة لها بمنطقها؟ فالأحياز ليست حجوما خالية ذات شكل مسبق تملؤها القيم دون أن يكون لحيثيات الملء تأثير على شكل الحيز كما تملأ السوائل أي ظرف ثابت الشكل بل إن الظرف يتحدد شكله بدينامية ما فيه من السوائل فيكون له شكل تتقاسم فعل تشكيله هذه السوائل القيمية المتداخلة فيه بأفعالها المتداخلة. وكيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟

المشكل الثالث هو مشكل السوائل:
الفواعل القيمية سوائل متنافذة

القيم التي يتبادلها الناس فينتجونها ويحفظونها ويوزعونها ويجددونها تمثل السوائل التي تملأ الأحياز وهي إذن مادة الوجود العمراني ليس بمعنى المادة المقابلة للصورة في المصطلح الفلسفي بل بمعنى المدد بالمصطلح القرآني. فكيف تصبح هذه الفواعل القيمية (التي حددنا معادلاتها) كالسائل الدموي الواحد لكأنها لا تخضع لمبدأ عدم تحول الجواهر (هي ليست جواهر) لتحولها بعضها إلى بعض إما بذاتها بفضل ما تكون عليه في المستوى المادي والحيوي أو في المستوى النفسي والذهني أوفي المستوى الرمزي للقيم المادية (العملة) أو المعنوية (اللغة).كيف تنقلب القيم بعضها إلى البعض فتتداخل أو كيف يحصل

التعاوض بينها بتوسط البعد الرمزي الواعي منها في السلوك الواعي كما في التبادل الاقتصادي وبتوسط البعد الرمزي اللاواعي في السلوك اللاواعي كما في التبادل العضوي أو النفسي؟ وكيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟

المشكل الرابع هو مشكل القانون الأسمى: تبادل الطبائع بين القانونين

كيف لا تبقى فاعلية القانون الطبيعي طبيعية خالصة ؟ وكيف لا تبقى فاعلية القانون الخلقي خلقية خالصة ؟ كيف يصبح الطبيعي خلقيا بالتدريج «فيتأرخن» الطبيعي؟ وكيف يصبح الخلقي طبيعيا بالتدريج «فيتطبعن» التاريخي؟ فالحيز الطبيعي أو «المكاني الزماني» لا يبقى طبيعيا بل هو يصبح حيزا جغرافيا تاريخيا. والحيز التاريخي أو «السلمي الدوري» لا يبقى تاريخيا بل هو يصبح وكأنه مكان وزمان من صنع الإنسان، إذ تصبح المسافة بين الطبقات والفئات من حيث هي منازل تقاس كما يقاس المكان ويتبعها شيء من التعتيق الطبقي والفئوي فيقاس بالزمان ويتدخل هذا المكان والزمان الاصطناعيان في دورة التبادل أكثر مما يتدخل منطق تقسيم العمل التقني ؟

وبذلك تتضاعف الأطر التي يتحقق فيها المجال المغناطيسي القيمي فيجعل دوران الفواعل القيمية في العمران في أحيازه الخمسة أشبه بمجالات مغناطيسية موحدة للجماعة لأن اللواحم تشبه شبكة من الخيوط الخفية التي تصل المنفصلات لتكون حوامل للسوائل التي تمثلها الفواعل القيمية. كيف يصبح المكان جغرافيا؟ وكيف يصبح الزمان تاريخا؟ وكيف يصبح توزيع الأعمال والوظائف سلما؟ وكيف تصبح الدورة المادية عملية مؤسسية ذات وسيط رمزي هو العملة؟ وكيف تصبح الدورة الرمزية ذات وسيط مادي هو «الدوال» الحاملة للمدلولات أعني

كل حوامل التواصل بين الناس؟ وكيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟

المشكل الأخير هو مَسْأَلةُ الأحياز: العلاقة بين الدورتين الحيوية والرمزية

كيف نفهم العلاقة بين الدورتين المادية والرمزية بوجهيهما الأفقي والعمودي دورتي الفواعل القيمية التي استخرجنا معادلاتها المباشرة وغير المباشرة وكيف تتقدم زمانيا هذه في الأذهان ثم تتأخر في الأعيان؟ أي لم كانت الكلية المعرفية متقدمة زمانيا على الكلية العينية لكنها تبقى محصورة في الأذهان إلى أن تصبح أدوات التواصل محققه لها في الأعيان فيتطابق الأمران أي إن عولمة الأعيان تطابق عولمة الأذهان؟ وهذا المشكل هو أصل المشكلات المتقدمة عليه جميعا لأنه بفضل العلاقة بين الدورتين المادية والرمزية يصلنا مباشرة بالعلاقة بين الديني والسياسي وبصورة أدق يطلعنا على العلاقة الجوهرية بين فلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرءانيتين. ذلك أن الدورة الرمزية ما كان يمكن لها أن تتمازج مع الدورة الحيوية لو لم يكن المستوى الذي اعتبرناه في الأذهان مشروطا بمستوى في الأعيان الغائبة متعال عليه وعلى مستوى الأعيان الشاهدة.

فلا يوجد عمران إنساني يكتفي بالدورتين العمودية بينه وبين العالم والأفقية بينه وبين غيره من البشر بل لا بد أن يضيف إليهما أساسا وجوديا تكون كثافة وجوده بمقدار إيمانه بوجوده: **إنه الدورة العمودية الفوقية بالمقابل مع الدورة العمودية التحتية إن صح التعبير**. وهذه الدورة هي دورة عقدية بين الإنسان وما وراء العالم أعني العلاقة بالخالق عقدا شرطا في النظر والاجتهاد وشرعا شرطا في العمل والجهاد مع أصل وحدتهما وأصل تفاعلهما أعني الذوقين الغذائي والجنسي وما ينتج عنهما من المعادلات المباشرة وغير المباشرة التي حددناها

هنا. فكيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟ وفي ختام كلامنا عن هذه القضية الأولى من المسألة الثانية ينبغي ألا ننزعج كثيرا من استعمال بعض المصطلحات الطبيعية والعضوية للكلام على العمران والتاريخ وذلك لعلتين:

أولا: لأننا نحافظ على الفارق ونحدده بدقة وهو أساسا دور البعد الرمزي من كل الوظائف والأعضاء التي ننسبها إلى العمران والتي لا يكاد يؤدي دورا يذكر في الظاهرات الحية (في حدود الشاهد لأننا لا نرجم بالغيب في ما يتعلق بما يتجاوز الشاهد).

ثانيا: لأن الاستراتيجية والسياسة اللتين ندرسهما يستعملان هذه المصطلحات.فنص الآية يتكلم عن الأرحام وهو مصطلح عضوي والنبي صلى الله عليه وسلم يقارن علاقة المؤمنين العقدية أو التراحم والتوادد بعلاقة الأعضاء في الجسد الواحد.

ورغم أن قوانين التاريخ الخلقي مختلفة عن قوانين التاريخ الطبيعي فإنه لا مانع من اعتبار النسبتين متماثلتين في المستويين رغم أن حَدَّيْ كُلٍ منهما مختلفان. ذلك أننا نلحظ سواء في عالم الكائنات الحية أو في عالم الظاهرات التاريخية أن نسبة العضو إلى الوظيفة تتحد مع نسبة المؤسسة إلى الوظيفة كلتاهما تشترك في نسبة المتغير والفاني إلى الثابت والباقي: الوظيفة هي التي تبدع المؤسسة في المدى البعيد حتى وإن كان للمؤسسة دور تشكيل الوظيفة ظرفيا. فمن أدنى سلم الظاهرات الحية إلى أسماها إن صح الترتيب التصاعدي بينها بمقياس التعقيد نلحظ أن الوظائف تبقى واحدة على المؤديات المعلومة والأعضاء تتغير على الأقل تغيرا أسرع إن سلمنا بأن الوظائف نفسها متغيرة وإن ببطء.

وكذلك يمكن القول بالنسبة إلى الظاهرات الحضارية. فمن أدناها إلى أسماها بالاحتراز والمقياس نفسيهما نلحظ أن الوظائف تبقى واحدة أو أكثر ثباتا

والأعضاء تتغير أو أكثر تغيرا. وحتى يكون الكلام واضحا فمن المفروغ منه أن المجتمعات البدائية ليس لها مؤسسات الدولة الحديثة لكنها مع ذلك لا تخلو من أي وظيفة من وظائف الدولة الخمس أعني:

وظيفة الإنتاج المادي

وظيفة سلطانه

وظيفة الإنتاج الرمزي

وظيفة سلطانه

وظيفة السلطان الأسمى من السلطانين أعني ما يمكن أن يوازي الدولة الجامعة بين السلطانين الزماني والروحاني ممثلة في سلطة أعيان القبيلة وينقسمون عادة إلى سادة القوم وكهانها أعني ما يناظر صنفي ولاية الأمر عند المسلمين (الأمراء والعلماء) والنخبتين المضاعفتين في عصرنا أي نخبة السياسة والاقتصاد (السلطان الزماني) ونخبة التربية والثقافة (السلطان الروحاني).

فما الذي يفسد إذن فيحتاج إلى الإصلاح المستمر والتجدد الدائم إذا كانت الوظائف واحدة على مر العصور والدهور في عالمي الأحياء والحضارات وكانت هذه الوظائف لا تفسد من ذاتها بل قد تتعطل بمفعول ما يطرأ على الأعضاء من فساد أو من قصور بسبب عدم التغير المناسب لأداء أعيان المؤسسات المحلية لكليات الوظائف الكونية ؟ إنه: **الأدوات أعني المؤسسات والقائمين عليها بالتناوب**. فهذان الأمران يناظران دور الأعضاء وتوالي الأجيال في عَالَم الأحياء. فمن دون تداول الأجيال وتطور الأعضاء لا نفهم ما يجري في الوظائف العضوية ومن دون التناوب على السلطات وتطور المؤسسات لا يمكن أن نفهم ما يجري في الوظائف الحضارية. وكل من قرأ القرآن يعلم أن هاتين العلتين من ثوابت تفسيره لما يطرأ على الشأن الإنساني من خلل:

فمبدأ نسبة الفساد إلى القائمين على المؤسسات الروحية والزمانية من مبادئه الأساسية التي يرجع إليها ما يحل بالأمم من نكبات سواء رمز إلى هؤلاء القائمين بالمترفين[118] أو بالسُّلط الروحية والزمانية كما في آل عمران ليشرح مفهوم التحريف[119] المؤدي إلى هذه النكبات.

ومبدأ التداول فضلا عن كونه من نتائج المبدأ الأول عندما يصبح الاستبدال الكرهي الحل الوحيد فإنه من مبادئ القرآن الأساسية كما أسلفنا في الجزء الأول عند الكلام على الاستخلاف والاستبدال حتى وإن كان ذلك متصلا بما هو أرقى من تداول الأجيال والأعضاء في عالم الأحياء ومن تداول الأجيال والمؤسسات في عالم الحضارات[120].

القضية الثانية من المسألة الثانية :
الشكل "السُّلَّمي-الدوري"[121]

ليست القضية الثانية إلا قضية العلاج الذي وصفه القرآن الكريم للشكل «السلمي-الدوري» الذي تؤدي اللواحم بمقتضاه وظائفها بمعايير يحكمها محددات العصبية والعقد[122] ممثلين للتداخل بين اللواحم الحيوية واللواحم الرمزية في بنية العمران الإنساني من حيث هو استخلاف. وإذن فهي تتعلق بالترجمة المؤسسية الدينية والسياسية للتفاعل بين وجهي اللاحمة الحيوي منهما والرمزي أعني نظرية العصبية (فعل الحيوي في الرمزي من اللحمة) ونظرية العقد (فعل الرمزي في الحيوي من اللحمة) النظريتين القرآنيتين اللتين حاول ابن خلدون صوغهما صوغا علميا وتقدم عليه ابن تيمية في محاولة صوغهما صوغا كلاميا والحاصل الفعلي في تاريخ الشرعيات بمقتضى القيم الخمس.

إن القضية الثانية من المسألة الثانية هي إذن الترجمة المؤسسية الروحية والزمانية للقضية الأولى منها. وقد نظرنا فيها من منطلق مستوييها الحيوي والرمزي. وتلك هي العلة في ترديد السؤال نفسه بعد كل مشكل من المشكلات التي انتهينا إليها في كلامنا على القضية الأولى من هذه المسألة: كيف ينظم العمران ذلك دينيا (الاستراتيجية القرآنية) وسياسيا (السياسة المحمدية)؟.

فسؤال «كيف ينظم العمران دينيا وسياسيا» يعني الكلام في العلاج المؤسسي الذي هو من صنع الإنسان أو إن شئنا ما هو من شرائعه بالمعنى الشامل لكلمة شرائع. وكون السؤال واحدا لا يعني أن الجواب عنه في غاية عرض

المشكلات الخمس المختلفة أنها نفس المشكل بل يعني أن منظومة علاجها هي منظومة القضايا التي تعالجها الاستراتيجية القرآنية والسياسة المحمدية في الرسالة الإسلامية. فكيف يمكن تحديد علاقة المستويين المباشر وغير المباشر والتأثير المتبادل بينهما في العمران البشري والتاريخ الإنساني؟ **تلك هي مسألة العلاقة بين الدين والسياسة أو بين سلطان الغايات (الدين) وسلطان الأدوات (السياسة) فيهما**[123].

إن موضوع الدين هو بالتحديد هذان المستويان من حيث غاياتهما ومعاييرهما من منظور حَكَم مطلق النزاهة يؤمن الإنسان بوجوده ليس بوصفه حَكما فحسب بل وينسب إليه وجود المستويين وحدَّيهما أعني علاقة الإنسان بالعالم المباشرة وبتوسط علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة غيره من الناس بالعالم. وموضوع السياسة هو كذلك هذان المستويان ولكن من حيث أدواتهما وتطبيق معاييرهما سواء كانت هذه المعايير دينية أو عقلية. والمعلوم أن المعايير الدينية عندما تكون سوية وغير محرفة فإنها تتضمن المعايير العقلية وزيادة. كما أن المعايير العقلية تسعى إلى مثال أعلى لن تجده إلا في المعايير الدينية السوية لأن شرطها مثال الحَكَم مطلق النزاهة.

ومشكل المشكلات في الدين تحديدا للغايات ووصفا للمعايير وفي السياسة تحديدا للأدوات وتحقيقا للمعايير هو امتناع حصول أي منهما من دون الآخر رغم كونهما في تنافس دائم وتنافسهما من جنس تنافس الغاية والوسيلة وبصورة أدق من جنس التنافس بين صاحب الغاية وصاحب الوسيلة. وعلاج هذا المشكل هو عينه علاج العلاقة بين الشروط المباشرة والشروط غير المباشرة من وجود الإنسان العضوي والنفسي. وذلك هو المشكل الذي يتمثل علاجه في إبداع وسيطين بين نوعي الشروط أحدهما ينطلق من الشروط المباشرة والثاني من الشروط اللامباشرة لعلاج العلاقة من المدخلين اقتصارا على مستوى

السلطان في كلا المستويين فنحصل على المعادلة التالية التي هي مجال عمل الدين والسياسة المتلازمين تلازما يبقى موجودا حتى عند نفاته الذين يضطرون حينئذ إلى مقدسات زائفة يتصورونها بديلا من المقدسات الدينية[124]:

سلطان الغذاء وسلطان الجنس وسلطان المعنى وسلطان التواصل المعنوي وأصل هذه السلاطين المباشرة أو القيام العضوي والنفسي للفرد.

سلطان الرزق وسلطان الذوق وسلطان النظر وسلطان العلم وأصل هذه السلاطين اللامباشرة أو القيام العضوي والنفسي للجماعة.

تأثر الجماعة بالفرد أو دور الفرد في حركية الجماعة وهو سلطانه عليها علما بأنه ملتقى المفاعيل التي تحصل في العنصرين السابقين أعني السلطانين اللذين يحددهما الغذاء والجنس مباشرة والرزق والذوق بصورة غير مباشرة.

تأثر الفرد بالجماعة أو دور الجماعة في حركية الفرد وهو سلطانها عليه علما بأن الجماعة من حيث هي ما بين الأفراد من علاقات وتبادلات هي هذه السلاطين بمستوييها المباشر وغير المباشر أعني الغذاء والجنس والرزق والذوق وقد اتحدت في مجال سائل شبه مغناطيسي يسبح فيه الجميع.

السلطان المطلق من المنظور الديني والسياسي متحدين أو منفصلين وهو في آن انتظام ذاتي للمجالات المتقدم ذكرها هنا في وجودها العيني وفي وجودها الذهني الذي يعود على وجودها العيني ليجعله مادة لفعله المتروي وذلك هو مدلول مجاهدتي الاجتهاد والجهاد في مجريات الحياة الجماعية. ومن هذا الفعل المتروي تنتج المؤسسات الحاكمة إما فعليا أو رمزيا.

فالسلطة الروحية أو التربية تغلب عليها التبعية للجنس وسلطانه وللذوق وسلطانه وللمعنى (الثقافة) وسلطانه وللنظر وسلطانه. وتكون السلطة الزمانية أو الحكم تابعة للذوق الغذائي وسلطانه والرزق (الاقتصاد) وسلطانه والعمل

وسلطانه. ولما كان الذوق الجنسي والنظر تابعين للذوق الغذائي والعمل في الواقع فإن السلطة الروحية تابعة للسلطة الزمانية في الواقع أعني عكس ما ينبغي أن يكون عليه الأمر في الواجب. لذلك فإن ما يفرضه الواقع لا يؤثر إلا في مستوى المباشرة والمدى القصير. أما في مستوى اللامباشرة والمدى الطويل فالعكس هو الصحيح أعني ما يقتضيه الواجب مهما حاول الإنسان الهروب من ذلك: ﴿وَاللّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف:21]. والعلة باتت الآن بينة: **فالمعنى وسلطانه والتواصل المعنوي وسلطانه هما ما يميز الإنسان في صلته بالطبيعة وبغيره من الناس وبما وراء الطبيعة والتاريخ وذاته. وهذا الوجه المعنوي هو الذي يجعل القيم الأخرى رهينة الرمز.**

وقد سبق لي في مناقشة أحد أعمال أحد كبار المفكرين الاقتصاديين العرب-الأستاذ: «سمير أمين»-أن راجعت نظرية القيمة الاقتصادية بوجهيها الاستعمالي والتبادلي فوضعت وراءهما وجهين آخرين وأصل تنبع منه الوجوه الأربعة في مجال الاقتصاد أي الرزق في مصطلح القرآن فضلا عن المجالات التقويمية الأخرى. فالقيمة التبادلية ليست أمرا ذاتيا للشيء وليست حتى من ثمرات التبادل بل هي تابعة للمعنى وليس لحوالة التبادل السوقي: فالسوق لا تحدده العلاقة بين العرض والطلب إلا في الظاهر لأن العرض والطلب يحددهما في الباطن المعنى أو إن شئنا اختلاف القيم بين الثقافات (مثال ذلك أن لوحة بيكاسو تساوي ملايين الدولارات في منظومة القيم البرجوازية لكنها لا تساوي ثمن القماش الذي رسمت عليه عند البدوي). والقيمة الاستعمالية نفسها ليست ذاتية للأمر المستعمل إلا عند الحيوانات لأن البشر حتى وإن تماثلت حاجاتهم فإن سدها مختلف من ثقافة إلى ثقافة: ما له قيمة في الغذاء مثلا ليس خاصية ذاتية للأمر إلا طبيا لكنها ذوقيا تحددها الاختلافات الثقافية.

وإذن فكلتا القيمتين تنتجان عن نظام المعاني في الثقافة ولا تحددهما الحاجة الاستعمالية أو الحوالة السوقية إلا نسبيا ودون تعيين كيفي أو كمي. ومن ثم فنوعا القيمة الاقتصادية مدينان بوجودهما إلى القيمة المعنوية التي تحدد ما في الأشياء من قيمة بما تحدده من تراتب بين الحاجات وبين أدوات سدها وبذلك تتمايز الحضارات فيكون بعضها أقرب إلى الإخلاد إلى الأرض من البعض الآخر وبعضها إلى التعالي أكثر من البعض الآخر. لكن هذا المعنى الذي يحدد القيمتين التقليديتين في النظرية الاقتصادية مدين بوجوده هو بدوره إلى معنى المعنى أو أصل المعنى بمرحلتيه اللاتبادلية واللاستعمالية إن صح التعبير: **ففوق القيم التبادلية والاستعمالية (مجال الاقتصاد التقليدي) يوجد نوعان آخران من القيم صنفها الأول لا يقبل التبادل وصنفها الثاني لا يقبل الاستعمال:**

فأما القيم التي لا تقبل التبادل فهي جوهر ما يسمى بالقيم التي لا تباع ولا تشترى كالشرف والكرامة والوطن إلخ... إنها قيم غير قابلة للتفريط فيها وعندما يحصل التفريط فيها تبدأ العبودية فيفقد كل شيء قيمته عدا سد الحاجات العضوية التي تصبح عندئذ من جنس ما عند الحيوان.

وأما القيم التي لا تقبل الاستعمال فهي أصل القيم كلها أعني القيم الروحية وأصلها جميعا منزلة الإنسان عند الله منزلته التي تحددها هذه القيم الروحية أعني كونه خليفة الله في الإسلام مثلا. وهي لا تقبل الاستعمال ليس لأنها غير صالحة بل لأن قيمتها هي لها بذاتها وليس باستعمالها أو بتبادلها إنها ليست من أجل شي آخر.

وهي كذلك لأنها جوهر القيام الوجودي ويمكن حصرها في ما يحاول الإنسان أن يستمده من مدد، وقيام مصدره صفات الله الذاتية أعني: **الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة ومجموعها هو القيمة العليا أو الله**. فمنها دون سواها يستمد الإنسان بعض قيامه المؤلف من أقدار محدودة منها. ولذلك فلا

وجود لعمران يخلو من بعض الوعي بها. وذلك هو الدين الذي لا يفهم معناه من لم يغص إلى هذه المعاني. ومن ثم فكل عدوان على هذه القيم أو استعمال لها عدوان على الله واستعمال له في المقام الأول ومباشرة يتبع ذلك ابتذال قيمة الإنسان والاستهانة بوجوده وحياته وعقله وقدرته وإرادته. وذلك هو ما قصده ابن خلدون بفقدان المسلمين لمعاني الإنسانية بسبب التعسف التربوي والاستبداد السياسي المنافيين لجوهر الشريعة. وبهذا المعنى فإن القيم الاقتصادية مقصورة على الأدوات ولا صلة لها بالغايات إلا في حالة الانحراف الذي يجعل الأدوات غايات فيصبح الإنسان نفسه أداة. وطبيعي أن تصبح هذه القيم هي الأسمى عند كل الذين يردون الإنسان إلى منطق التاريخ الطبيعي فلا يرون من رزقه وذوقه بعديهما المعنوي والرمزي. ومن ثم فهم يهملون التعالي ومنطق التاريخ الخلقي.

ويمكن تيسيرا للأمر أن نترجم المسألة في شكلها المؤسسي الديني والسياسي فنردها كلها إلى مفهومين أساسيين كلاهما مضاعف لكونه ذا وجه حيوي ووجه رمزي نستعيرهما من ابن خلدون مؤقتا مدخلا يمكن أن نتجاوزه بعد أن ندرك حدود فاعليته وما ينبغي عدم الغفلة عنه للوصول إلى ما قصد إليه في الوجهة التي ينصح بها القرآن الكريم أعني النظر في الآفاق والأنفس لفهم آياته وليس العكس:

مفهوم **مادة العمران** بوجهيها الحيوي والرمزي والعلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني عوائق الذوق والرزق) ومفهوم **صورة العمران** بوجهيها الحيوي والرمزي أو العلاقة بين الأدوات والغايات فيها (أعني أدواء سلطان الذوق وسلطان الرمز) والمبدأ الأصل الذي يجعل المادة والصورة تتحدان فينتج عنهما كائن ذو قيام حقيقي في الوجود الفعلي هو الجماعة الإنسانية التي تستأهل الاستخلاف.

علل فساد أعضاء مادة العمران بوجهيها وفساد أعضاء صورته بوجهيها وعلل فساد وحدتهما فسادها الذي يؤول إلى انفراط عقد الجماعة أو تردي وضعها التاريخي فتصبح أمة مستبدلة بدلا من أن تكون أمة مستخلفة بسبب الخلل الذي يطرأ على عمل أعضائها ووظائفها سعيا إلى وصف العلاج للأعضاء ولعمل الفواعل القيمية وأحيازها الطبيعية والرمزية.

ولا يمكن أن نفهم كيف تفسد العلاقة بين الأدوات والغايات ما لم نفهم طبيعة الأوساط الواصلة بينهما أولا أعني الأحياز التي يجري فيها تبادل الغايات بتوسط الأدوات أو المؤسسات التي تجعل الأحياز سالكة فيحصل التعامل. فكيف تتحدد خطوط القوة التي تمسك بالمجالات القيمية الخمسة؟ وحتى نجيب عن سؤال كيف نحول دون الوسائط والتحول إلى حواجز بين فئات الشعب الواحد وبين أفراده ثم بين الشعوب في المعمورة عندما تتكثف الدورة الكونية بمستوييها المادي والرمزي ينبغي أن نعرف أن المجال المغناطيسي الذي يتحقق في الأحياز بمقتضى سيل الفواعل القيمية ثم نصنف العقبات الممكنة أمام سالكية الأحياز ليتم الوصل بين البشر الذين هم كائنات منفصلة بالذات ومتصلة بما بينها من علاقات تحتاج إلى وسائط ناقلة وإلى أحياز سالكة. والوسائط نوعان كلاهما مضاعف:

النوع الأول: هو معايير التبادل وحوامل القيم وهي كلها مؤسسات رمزية وإنسانية: العملة ومكاييل البضائع والخدمات رمزا إلى السوق في تبادل الرزق[125] في المستوى الفعلي ثم الحسنات والسيئات ومكاييل منازل الناس في السلم الاجتماعي وفي سلم الخبرات رمزا للسباحة في مسبح تبادل الذوق[126] في المستوى الرمزي.

والنوع الثاني: هو سالكية الأحياز لحصول التبادل وهي كلها مؤسسات سياسية وإنسانية أعني أمن المسالك وسالكيتها وتلك هي وظيفة الدولة الأولى[127] في المستوى الفعلي وأمن الحقوق وناجعيتها وتلك هي وظيفتها الثانية[128] في المستوى الرمزي .

وهذه الوسائط التي هي معايير السالكية وشروطها وظيفتها تعديل المعادلة الأساسية التي ينبني عليها الوجود الجمعي بمستوييه الفعلي والرمزي كما يمكن تحليل عناصرها أو تشريح كيانها على النحو التالي:

المستوى الحيوي: ويتألف من معادلة علاقة الأساسين الطبيعيين للوجود الجمعي في مستواهما الفعلي أعني معادلة العلاقة بين الغذاء[129] والجنس[130] اللذين يتمثلان في العمران بشكل رزقي[131] وذوقي[132] لأن الإنسان ليس حيوانا بل هو يجمع إلى الأمرين الطبيعيين معناهما الروحي، ويتألف من معادلة علاقة الأساسين الرمزين للوجود الجمعي في مستواهما الفعلي أعني معادلة علاقة النظر بالعمل. لكن لو كان الحيوي حيويا فعليا فحسب ولم يتحول إلى سلطان لبقي غذاء وجنسا ولم يتحول إلى رزق وذوق. ولو كان الرمزي رمزيا فحسب ولم يتحول إلى سلطان لبقي معرفة عملا ولم يتحول إلى خبرة وأسلوب. فتكون الفاعلية التي لمادة العمران هي فاعلية ذات وجهين فعلي هو الاقتصاد ورمزي هو الثقافة وكلاهما لا يفعل إلا بالآخر لحاجة الاقتصاد إلى ما تنتجه الثقافة من رموز وعلوم ولحاجة الثقافة إلى ما ينتجه الاقتصاد من ثروات وأدوات فيكونان بذلك قاطرة العمران الإنساني ببعديه الحيوي والرمزي.

المستوى الرمزي: ويتألف من معادلة علاقة الأساسين الطبيعيين للوجود الجمعي في مستواهما الرمزي أعني معادلة العلاقة بين سلطان الغذاء و سلطان الجنس اللذين يمثلهما في العمران شكل سلطان الرزق وسلطان الذوق للعلة

نفسها ومن معادلة علاقة الأساسين الرمزيين في مستواهما الجمعي الرمزي أعني سلطان النظر وسلطان العمل ومن معادلة سلطان الرزق سلطان الذوق: علاقة الاقتصاد بالثقافة ومعادلة سلطان النظر بسلطان العمل: **علاقة التربية بالسياسة**. والمعادلة الحيوية والرمزية الشاملة: **فاعلية صورة العمران**:

المعادلة الشاملة لكل هذه المعادلات:
الفاعلية المادية والفاعلية الصورية من حيث هي التخلق الذاتي للعمران Auto-creation.

لكن هذه «الوسائط الشروط» لا توحد الكيان الجمعي بل هي تساعد على المحافظة على وحدته لأنها أسباب وليست العامل الحقيقي الذي يحقق الوحدة. ما يوحد وظائف العمران الأربع الفرعية هو الوظيفة الأصل التي هي المبدأ المقدس لهُوية الجماعة في تعينها الرمزي أعني **لغتها** وتراثها **الرمزي** وتعينها المادي أعني أرضها وتراثها المادي ويجتمع ذلك كله في مؤسساتها الحاملة لتاريخها الروحي والحضاري أو ما يمثل حصانتها الروحية في الأذهان وفي الأعيان. فقيام الأمة الفعلي ليس هو إلا كيانها الموضوعي (أي جملة الأحياز: مكانها وزمانها وسلمها ودورتها المادية ودورتها الرمزية) الذي يعي ذاته بتلك الصفة بفضل اللغة والمؤسسات الحاملة لحد رمزي يحيط بالأحياز فيفصلها عن الهُويات الأخرى في المعمورة: الحدود الوحيدة بين الأمم هي هذا الخط الرمزي بين الهويات الحضارية الروحية وهو محيط يتواسع ليشمل الإنسانية كلها ما يعني أنه يتعالى على الهويات الحضارية ليحفز هوية واحدة هي الهوية الروحية وذلك هو هدف الإسلام. فتلتقي بذلك الدورات الخاصة بالأمم في الدورة الجامعة للبشرية. واللقاء يمكن أن يكون صداميا كالحال في النظرة الجحودية التي تطلق الهويات

الخاصة ويمكن أن يكون أخويا كالحال في النظرة الشهودية التي تضفي النسبية إلى الهويات الخاصة وتتعالى عليها إلى الهوية الإنسانية الواحدة كما في دعوة الإسلام.

لكن الأمرين يتحدان-قبل البلوغ إلى هذه الغاية التي يمثلها الوجهان الكونيان من اللواحم (الآية الأولى من «النساء» كما شرحناها في بداية الجزء)- اتحادا رمزيا في لغتها وفي رسالتها واتحادا ماديا في هذا الكيان الموضوعي الذي هو الكيان المكاني الزماني (طبيعيا) والسلمي والدوري (حضاريا) للأمة. فإذا سمينا هذه الوظائف بأسمائها المؤسسية أمكن لنا القول: **إن الأمراض التي تصيب اللواحم تتعلق بأدوات اللحم المؤسسية أو الأعضاء بوجهيها (المؤسسة والقائمون عليها):**

وعلاجها يكون بإمرة مؤسسة العدالة والسلطة الروحية و هي تعالج العملة واللغة والمكاييل المادية لتيسير تبادل الرزق والمكاييل المعنوية لتيسير تبادل الذوق.

وعلاجها يكون بإمرة مؤسسة الأمن والسلطة الزمانية و هي تعالج أمن المسالك وسالكيتها (وسائل التواصل والاتصال) وأمن الحقوق وناجعيتها (وسائل جعل الحقوق أدوات أمل للإنتاج والإبداع).

المؤسسات القاعدية:

مادة العمران:

مؤسسة التآنس: مدارها الثقافة، أي الإبداع الرمزي عامة والفنون الجميلة خاصة.

مؤسسة التعاون: مدارها الاقتصاد، أي الإبداع المادي عامة والفنون التقنية خاصة.

صورة العمران:

مؤسسة السلطة الروحية أو نظام التآنس: مدارها التربية، أي التربية الخلقية (السلوك) والعقلية (العلوم).

مؤسسة السلطة الزمانية أو نظام التعاون: مدارها السياسة، أي مؤسسات الإدارة (السلوك).

والمعلوم أن مؤسسات الحكم ينبغي أن تكون خمسا بمقتضى الدستور الإسلامي وليست ثلاثا كما في الدساتير الحديثة . فالسلطة التشريعية نوعان:

التشريع العام وهو كل القيم والمعايير التي تؤمن بها الجماعة وبعضها من وضعها وبعضها من معتقداتها وينسب وضعها لشرع متعال عن إرادتها الشارعة.

والتشريع بالمعنى القانوني والسياسي ولهما المصدران نفسهما. ولا بد إذن من جهاز تنفيذ لهذين المعنيين:

والأول هو جهاز الحكم

والثاني هو جهاز التربية. ويحتاج الجهازان للمراقبة والتداول

وتلك هي وظيفة الرأي العام والإعلام والقضاء وهي جميعا ذات وظيفة واحدة متعددة الوجوه أولها معرفة الحقيقة (الاستعلام والإعلام) وثانيها الحكم الخلقي فيها (الرأي العام) وآخرها الحكم القانوني (القضاء).

ويمكن القول إن الدساتير الحديثة بدأت تدرك دور السلطتين اللتين أضافهما الإسلام إلى صورة العمران. فدور الجماعة من حيث هي أصل الشرعية بمقتضى عصمة إجماع الأمة بات ممثلا بمؤسسات الأحزاب التي تنبع منها النخب الحاكمة. وما يسمى عندنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين مشروط بحرية الرأي وحرية النقد وغايته القضاء للفصل بين المتنازعين. وهو عندما يُمأسس يصبح جامعا بين السلطتين الثالثة والرابعة الحاليتين اللتين تنبع منهما النخب النقدية والفكرية والإعلامية والقضائية. وليس دور النخب الأولى إلا مراحل إعدادية لدور القضاء الذي يحسم الخلافات بين البشر لتيسير الوجود المشترك في الدنيا؛ لأن الحسم المطلق لا يكون إلا يوم الدين.

أصل العمران، أي المؤسسة الموحدة أو الجماعة:

ومدارها الهُوِية الحضارية الحية لكيان جمعي فعلي ذي وعي تاريخي وما بعد تاريخي. ويمثلها شرط ذلك كله وثمرته في الوقت نفسه أعني. أدوات التواصل الرمزي (التفاهم الرمزي) والمادي (التشابه العضوي) وأدوات الحفاظ عليهما. و في الأمة البذرة يتم التخلص من وحدة الأداة الرمزية ومن الأساس العضوي المباشر للتواصل فتتعدد اللغات وتتعدد الإثنيات في الأمة الواحدة لتكون البداية الحقيقية لتحقيق التواصل الإنساني وراء اللغات ووراء الإثنيات. وبذلك يتحقق التواصل بين البشر وراء اللغات ووراء الإثنيات فيحصل الانتقال وراء الإثنيات من الشَّبَه العضوي إلى الوحدة الوظيفية والانتقال وراء اللغات من خصوصية الدال إلى كلية المدلول.

وهكذا وبعد أن وصلنا إلى ترجمة مؤسسية دينية وسياسية للمشكلات التي ختمنا بها القضية الأولى من المسألة الثانية نجد المشكلات نفسها ولكن الآن بصيغة تعبر عنها مؤسسات دينية وسياسية، ومن ثم فهي مادة الشريعة والسياسة[133]

المشكل الأول هو مشكل مؤسسات التصوير وآلياته:

كيف تتكون المؤسسات فيحصل التمايز المضاعف بين الصورة بمضمونها وشكلها (أي التربية والدولة) والمادة بمضمونها وشكلها (أي الاقتصاد والثقافة)؟ وكيف تتراكب الدورتان الداخلية والخارجية إلى أن يزول الفارق بين الداخل والخارج في عملية توسع الدورة الداخلية في كل حضارة إلى أن تتداخل الدورات فتصبح دورة واحدة هي الدورة العولمية؟

المشكل الثاني هو مشكل عوائق السوائل وتحولها إلى أسباب فرقة:

وقبل ذلك ما هي العوائق التي تُحول دون تكوُّن هذه الوسائط أو التي تحولها إلى حواجز[134] ؟ والحواجز تتعلق بفساد المعايير والمكاييل فسادهما الذي يؤدي إلى فساد بُعدي صورة العمران أعني الحكم والاقتصاد أو بعدي مادته أعني الاقتصاد والثقافة والعكس بالعكس.

المشكل الثالث هو مشكل حوائل السالكية منها أو من سلوك الناس سلبا أو إيجابا أو كيف تفقد الأحياز وحدتها:

وهذه الحوائل سببها الأساسي يمكن أن يكون من الأحياز نفسها أو من سلوك الناس فيها أو من فساد بُعدي صورة العمران أو من فساد بُعدي مادته. وإذا كانت الوحدة تتحقق بوحدة أحياز القيام المادي وكانت تفسد بمجرد منع الوحدة فيتشظى الكيان الفعلي فإنها تتعين في انسداد الأحياز انسدادا يفقدها السالكية. ويمكن حصر حوائلها وأسباب مرض أدواتها كما تتعين في الأحياز:

في الزمان (صلة الزمان: المدة) من حيث تنظيم الزمان الطبيعي لإضفاء الوحدة عليه: المقاييس وأسماء الأشهرنفسها.

وفي المكان (صلة المكان: الامتداد): من حيث المكان الطبيعي لإضفاء الوحدة على حركة التنقل والاتصال فيه.

وفي السلَّم (صلة السلم: الرتبة) من حيث تناغم الأدوار و المنازل الاجتماعية لإضفاء الوحدة على المعايير التراتبية والعدل بين الفئات.

وفي الدورة المادية (صلة الرزق: القدرة) لتنظيم الدورة الرزقية أو التكامل الداخلي والتعاوض الخارجي ورمزها العملة الواحدة ووحدات القيس.

وفي الدورة الرمزية (صلة الذوق: الإرادة) للتعبير عن وحدة الدورة الثقافية أو التكامل الداخلي والتفاهم الخارجي ورمزها اللغة الواحدة ووسائل التواصل.

كيف تستعمل القدرة (أداتها ملكية الرزق) والإرادة (أداتها ملكية الذوق) لتحويل الزمان والمكان إلى تاريخ وجغرافيا خاصين بجماعة معينة؟ وكيف يتدخل في ذلك دور الثقافة (التي تعين القيم اللاتبادلية واللااستعمالية) والاقتصاد (الذي يحدد القيم التبادلية والاستعمالية)؟ ذلك هو مجال الوحدة التي تحقق القيام الرمزي للأمة. فوحدة القيام تتحقق بوحدة أحياز القيام الروحي وهي تفسد بفقدان هذه الوحدة فيتشظى الكيان الذهني وتكثر حوائل القيام المستقل بسبب فوضى الغايات أو الوظائف ومرض الأدوات أو الأعضاء.

فيصلح تاريخ الأمة[135] أو يفسد بنظرتها إلى الزمان (خطة التواصل بين الأجيال). ذلك أن الزمان التاريخي للأحداث مدين بوحدته لوحدة الأحاديث (وحدة القصة التي للأمة عن نفسها في صلتها بالمطلق وذلك هو جوهر الكتاب) التي تعين أصناف القيم وأصناف الرجالات القيمين عليها. ومن هذا التحديد يأتي دور النُّخب. ويمكن أن نفهم ذلك من خلال ما حققه القرآن الكريم من إدراج للأمة في التاريخ الروحي الكوني فوحد تاريخ الإنسانية كلها بفضل القصص القرآني مراجعة للماضي وتمثيلا لما ينبغي أن يكون عليه المستقبل وبفضل الرسالة الكونية التي يقدم استراتيجية تحقيقها.

وتصلح جغرافية الأمة أو تفسد بنظرتها إلى المكان (خطة الاتصال بين الجهات). ذلك أن المكان الجغرافي للتكامل الاقتصادي بحيث تكون كل الخيرات للكل مدين بوحدته أيضا لوحدة الأحاديث التي تعين أصناف التعاون والتآخي بين البشر. وقد وحد القرآن الكريم الأرض من خلال نظرية القبلة واعتبار الأرض كلها مَعْبَدًا فضلا عن مفهوم الهجرة.

وتصلح المراتب في علاقات الجماعة بعضها بالبعضِ أو تفسد بنظرتها إلى الحقوق والواجبات (خطة التناسق). ذلك أن وحدة السلَّم متناسبة مع سلم المعايير التي تحدد الحقوق والواجبات في التعاقد بين البشر ثم في العلاقة بالعالم والعلاقة بخالقه. وقد وحد القرآن الكريم معيار التراتب فجعله معيار التقوى لا غير نافيا كل تمايز طبقي بين الناس وحاصرا الأمر كله في الجهد المبذول في العمل سواء كان دنيويا أو أخرويا.

ويصلح التعاون الرزقي بين الناس في الجماعة نفسها أو بين الجماعات في المعمورة أو يفسد بنظرتها إلى وحدة الأرحام العضوية المباشرة وغير المباشرة (خطة التكافل): وحدة الشبكة المهنية. وهنا تأتي أهم ثورات القرآن الذي أسس نظرية الضمان الاجتماعي خلال تحديد وجوه صرف الخُمس الذي يحصل عليه ممثل السلطة الشرعية من كل منتوج (ليس الأمر مقصورا على الأنفال). وهذا الخمس يختلف عن الزكاة التي لم يوسط القرآن السلطة الشرعية في توزيعها بل ترك الأمر للمزكي نفسه حسب وجوه صرفها. ومعنى ذلك أن الزكاة ينبغي أن تكون للتآزر المباشر بين المواطنين بخلاف الخمس الذي يمثل التآزر بتوسط السلطة الشرعية.

ويصلح التآنس الذوقي بين البشر أخيرا أو يفسد بنظرتهم إلى وحدة الأرحام الرمزية المباشرة وغير المباشرة: (خطة التآخي): وحدة المشاعر الوجدانية الجماعية: علاج مسألة الحب والجنس خاصة. وهذا الوجه يمثل أهم ثورات القرآن

الكريم كذلك. فهو يولي للذوق بكل مستوياته التي ذكرنا الأهمية نفسها التي يوليها للرزق أو أكثر بخلاف ما يذهب إليه الفقهاء الذين حرموا جميع الفنون متناسين أنها فضلا عن دورها التعبيري عن معاني الوجود وإدراك المطلق تمثل الرمز الأساسي للمقصود بزينة الحياة الدنيا. ذلك أنه إذا كانت الصحة العضوية مرتبطة بالتغذية الرزقية (ومصدرها كل الفنون التقنية والعلوم الممكنة منها) فإن الصحة النفسية مرتبطة بالتغذية الذوقية (ومصدرها كل الفنون الجميلة والعلوم الممكنة منها). وكل دين لا يعالج مسألة الذوق عامة والجنس خاصة ليس يمكن أن يكون ذا مصدر إلهي حقا؛ لأنه يتجاهل أهم مكونات الخَلق والخُلق في الإنسان فلا يمكن أن يكون مصدره الرحمن.

المشكل الرابع علاج مبدأي الوظائف: الصورة والمادة

فيم تتعين الحصانة وكيف تصاب أدواتها بالأمراض؟ مرض طغيان الصورة على المادة أو فساد الصورة ومرض طغيان المادة على الصورة أو فساد المادة. والمجتمع المسلم الحالي يعاني من المرضين:

استبداد الصورة ببعديها[136] أو قتل مبدأي حياة المادة: الثقافة والاقتصاد

استبداد المادة ببعديها[137] أو قتل مبدأي حياة الصورة: التربية والسياسة

فإذا أضفنا إلى ذلك ما يأتي من العدو الخارجي ذاتيا ثم بتوظيف هذين المرضين علمنا ما تعاني منه الأمة وتبينت لنا المهمة التي ينبغي إنجازها لتحقيق شروط الاستئناف. فعلينا أن نشرح ما حل بكيان الأمة بدءا بفهم الكيفية التي يصيب بها المرض عناصر صورة العمران بمضمونها وشكلها (أي التربية والدولة) ومادة العمران بمضمونها وشكلها (أي الاقتصاد والثقافة) وختما بفهم المعنى الذي يكون به القرآن المصدر الوحيد للعلاج الشافي. فالعلاج القرآني لا يكون علاجا إذا اعتبر شريعة مباشرة فيؤرخن بما تؤرخن به الأحكام التي كانت أعيانا من الأحكام العامة بل هو يكون علاجا إذا اعتبر شريعة الشرائع أعني الشريعة

التي تحدد معايير كون الشريعة شريعة. ومن ثم فهو شريعة فوق كل الشرائع لكونها تحدد شروط الصلاح ومكامن الفساد؛ فساد الكيان وفساد المعنى. ذلك أنه إذا كان الفساد الكياني والرمزي يتعلق بالأعضاء ووظائفها فإن مكامنه ينبغي أن تكون متعلقة بشروط أدائهما لوظائفها على أحسن الوجوه فيكون:

المكمن الأول[138]: هو الحوائل دون حركة الانسياب المنظم فيمثل سدودا أمام حيوية الأمة في مستوى فعلها الرمزي في العمران الإنساني:

أولها: التربية التي هي محرك الإصلاح الدائم الرمزي أو البعد الرمزي من صورة العمران: والمشكل هو كيف تفعل الرموز في تكوين الإنسان؟ وقد أشار ابن خلدون إلى نوعي التربية الذاتية والأجنبية أعني التي تنبع من الضمير الحر ويقصد التربية الدينية والتي تفرض من خارج ويقصد التربية السلطانية التي يعتبرها أجنبية .

وثانيها: الثقافة التي هي محرك الإصلاح الدائم للعمران أو البعد الرمزي من مادة العمران: وهي جملة القيم كيف تصبح عادات وأعرافا ونماذجَ. والمشكل هو كيف تحيي الثقافة الفنون أو تقتلها؟

وثالثها: علاقة التربية بالثقافة: أو كيف يورث التراث بعملية التربية والنقد والإبداع؟ وهل الثقافة تؤسس لتربية تحررية تساعد على الإبداع أم لتربية محافظة تشجع على التقليد؟

ورابعها: علاقة الثقافة بالتربية التي هي ليست مجرد مضمون يبلغ بل أفق فهم. والمشكل هو كيف يتم التحرر من الأفق الحاصل لإبداع الأفق الممكن؟ طبيعة الثورات الفكرية والرمزية والثقافية؟ كيف قُتل الإبداع العلمي والتقني؟.

والأخير: كيف يصدر الرمز مما ليس برمزي أي من الطبيعي؟ وكيف يصير الرمزي ما ليس برمزي أي طبيعي؟ وهل حقق العمران جسور الانتقال من الطبيعي إلى الرمزي في الاتجاهين أم إن ذلك ليس سالكا فيبقى التعبير عفويا

في مستوى العلم والوجدان ولا تصبح الحضارة مبدعة لذاتها وقابلة للتطور الدائم فتجمد مؤسساتها ولا يتوالى عليها أعصار من المناخات الفكرية والروحية.

المكمن الثاني[139]: ما يحول دون حركة الانسياب المنظم فيمثل سدودا أمام حيوية الأمة في مستوى فعلها المادي في العمران الإنساني:

وأولها: الحكم الذي هو محرك الإصلاح الدائم الفعلي وهو المتصرف في البعد المادي من صورة العمران، لكونه ممسكا بالقوة العامة والسلطة وحتى بالثروة.

وثانيها: الاقتصاد محرك الإصلاح الدائم الفعلي أو البعد المادي من مادة العمران: انظر «مقال ابن خلدون الاقتصاد الإسلامي» (ندوة الجامعة العالمية الإسلامية خريف 2005).

وثالثها: دور السياسي في الاقتصادي بتوسط سلطانه على الرزق وهو الغالب على المجتمعات البدائية حيث يكون السياسي أقرب إلى القوة الغليظة و للاستحواذ على الثروة بقوة السلاح.

ورابعها: دور الاقتصادي في السياسي بتوسط سلطانه على مقاليد الحكم وهو الغالب على المجتمعات المتقدمة حيث يكون السياسي أقرب إلى القوة اللطيفة والاقتصادية للاستحواذ على السلطة؟

وآخرها: المحرك المطلق الذي هو الحصانة الروحية التي تحقق التطابق بين الصورة والمادة في العمران، لأنها مبدعة المبدأ المشترك بين الأمرين. وهذه الحصانة هي لُحمة الجماعة التي تجعلها قوة مبدعة ماديا ورمزيا ومن ثم قادرة على ملء الأحياز التي تجري فيها حركة هذه العوامل أو الفواعل القيمية.

المشكل الأخير: علاج مبدأي الأعضاء:

كيف يتم العلاج العام لكل العلاقات بين الأدوات والغايات؟ إذا كانت الأدواء تصيب المؤسسات والقائمين عليها فكيف نعالج ذلك؟ حدد القرآن الكريم لذلك مؤسسات التطبيب المتصل أو مؤسسات الإصلاح الدائم والتجدد الذي لا يتوقف بحيث يصدق عليها ما يصدق على الأجيال في المجال العضوي. وقد سماها القرآن الكريم شروط الاستثناء من الخُسر:

فأما المؤسسة الأولى فهي **مؤسسة الاجتهاد** أو **التواصي بالحق** من حيث هو فرض عين. ومجالها البعد الرمزي من صورة العمران؛ أي التربية ومن مادته، أي: **الثقافة**.

وأما المؤسسة الثانية فهي مؤسسة **الجهاد** أو **التواصي بالصبر** من حيث هو فرض عين ومجالها البعد الفعلي من صورة العمران ،أي الحكم والبعد الفعلي من مادته، أي: **الاقتصاد**.

أما مرصد الأعراض التي على التطبيب المتصل أن يراقب منها صحة العمران لتأويل الأعراض وتشخيص الأدواء ووصف العلاج فقد حددتها الآية 38 من الشورى بصورة عامة دون مقابلة بين الداخل والخارج لأن المعادلات التي استخرجناها كلها ليست خاصة بدولة بعينها إسلامية كانت أو غير إسلامية بل هي للعمران البشري من حيث هو بشري وبصرف النظر عن الحدود التي كما أسلفنا لا توقف حركة السوائل في الأحياز حتى قبل العولمة التامة فلا غنى عنها بعد تمامها. فالآية 38 اعتبرت الأمر الذي ترجمناه دينيا وسياسيا أمرَ الجماعة، وكنا قد حصرناه في المؤسسات التالية:

في مستوى صورة العمران أعني مسألة التربية والحكم. من حيث مبدأ ثباتهما وتعاليهما على خصوصية تعينات الأحياز كلها ومن حيث متغيراتها التي تتعين فيها الخصوصيات. وقد رمزت الآية إلى ذلك بالوجه الرمزي: ﴿أَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ وبالوجه الفعلي: ﴿وَأَمْرُهُمْ...﴾

وفي مستوى مادة العمران أعني مسألة الثقافة والاقتصاد: ما مبدأ ثباتهما وتعاليهما ومن حيث خصوصية تعينات الأحياز كلها و من حيث متغيراتها التي تتعين فيه الخصوصيات. وقد رمزت الآية إلى ذلك بالوجه الرمزي ﴿شُورَى﴾ وبالوجه الفعلي ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾.

وعالجت الآية التداخل بين الوجهين الرمزي والفعلي في الصورة والمادة فبات مجال الفعل الديني والسياسي في العمران الإنساني جاريا كما يلي:

ففي مستوى أثر الصورة في المادة تكون الصورة أداة تنظيم عادل للمادة أو أداة تحكم فيها وهي في الحالة الأولى تحقق التآخي بينهم وفي الحالة الثانية تصبح تحكّما في البشر فتقتل الحضارة الطبيعة لأنها تتحول إلى تدجين للإنسان إلى أن تفقده معاني الإنسانية بلغة ابن خلدون ؟ وهذا لا يكون إلا بغطاء:

إذا فسد فصار مجرد أداة له فيتحالف الفعلي من الصورة والمادة مع الرمزي منهما كما أشارت سورة «آل عمران» لتفسير التحريف. وأداته هي مصدر الداء في الأعيان: فساد مقياس التعاوض أو العملة والموازين. أما في الأذهان فهي ما نذكره في المستوى الرابع، أي:

وفي مستوى أثر المادة في الصورة تكون المادة أداة نمو عادل للصورة أو أداة استغلال فاحش لها وهي في الحالة الأولى تحقق التآخي بين البشر وفي الحالة الثانية تتحول إلى أداة تحكم فيهم فتعود بالعمران إلى قانون التاريخ الطبيعي، إذ هي تجعل العمران ساحة صراع طبيعي من جنس صراع الحيوانات على الرزق والذوق. ويكون ذلك طبعا بتخلي الصورة عن دورها التنظيمي والتعديلي.

وأداته هي مصدر الداء في الأذهان: فساد المعاني والمعايير. أما في الأعيان فهي ما ذكرناه في المستوى الثالث.

ويتحد صلاح الأمر كله أو فساده في خضوع تسييره للميثاق الضامن الذي أسلفنا الكلام عنه. أي:

مبدأ الكل الذي حددته الآية 38 من الشورى فبدأت به قائلة: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ﴾ كما حددته «سورة يوسف» بما منع يوسف من الوقوع في ما دعته إليها التي همت به أعني «برهان ربه»: وذلك هو المبدأ الوحيد الذي يضمن صحة المقاييس والموازين وصحة المعاني والمعايير.

لكن التداخل الحقيقي لا يتم فتتحقق شروط المعادلة الشاملة التي يتطابق فيها مجال فعل القانونين الطبيعي والخلقي بفضل لحوق العولمة الرمزية بالعولمة الطبيعية إلا إذا أصبح حال العالَم مطابقا لمضمون الرسالة. فلا يمكن أن تكون رسالة للعالمين إذا لم يكن العالم قد أصبح واحدا ليس في مستواه الفعلي فحسب بل وكذلك في مستواه الرمزي. وهو ما حصل الآن في زمن الاستئنافة الإسلامية زمنها الذي ينبغي أن يجمع بين الشرطين التاليين:

الأول: ألا يكون توازيه مع غاية ظهور أعراض الداء الذي تعاني منه الأمة وهو ما تحقق بفضل نسق التطور التاريخي بهذا الترتيب وفي اتجاه متنازل إلى أن بلغت الفتنة غايتها في آخر عهد الخليفة الرابع ومن محاولة الخروج منها يبدأ الاستئناف[140]. فالله أراد للمسلمين أن يعيشوا اللحظتين اللتين أسلفنا الكلام عليهما. والترتيب هو ترتيب تكون الحضارات الإنسانية قبل الاستئناف الذي سيحقق قيم القرآن في التاريخ الفعلي بحيث يسبق الذوق وسلطانه الرزق وسلطانه خلال العصر النبوي والراشدي. ثم ينعكس الأمر في باقي تاريخ المسلمين إلى لحظتنا الراهنة التي سيتم فيها الاستئناف، ونحن على علم بأصل هذه القوانين: ففي هذا التاريخ يكون المتقدم هو الرزق وسلطانه على الذوق وسلطانه.

فهي ليست نسبة متأخرة صارت مطابقة في الغاية عندما اكتملت فشملت العالم بالفعل بل هي ملازمة للتاريخ الإنساني وهي ليست نسبة بسيطة بين ظاهرتين هما العولمة ومدى امتدادها سواء سميناه العالم أو الكوكب بل هي نسبة مركبة. إنها ليست مجرد إضافة بين أمرين هما شمول فعل الإنسان العملي والنظري من جهة والأرض من جهة ثانية بل هي علاقة متقومة بالعلاقة بين هذين الأمرين. إنها إذن تعين طبيعة هذه النسبة بين الإنسان والأرض أعني أن علاقة الإنسان بالأرض هي فعله المقوم لوجوده. وإذن فالاستعمار هو حد الإنسان ذاته من حيث إن كيانه المادي والروحي هما عين عمارة الأرض والعالم تصورا وإنجازا وليست مجرد انتشار فعله فيهما كيفما اتفق. فحياته ذاتها تبادل طاقي مع الأرض... منها يخرج... وإليها يعود... وبها يتقوم.

ظاهرة العولمة ليست غاية استعمار الإنسان الأرض بل هي جوهره عندما تكون سوية وذات مدلول قرآني حتى لو اقتصر وجود الإنسان على شغله مترا مربعا منها. وأي نقطة يشغلها الإنسان تكون بداية تشمل المعمورة كلها بالقوة منذ البدء وتعمها فتشملها بالفعل في الغاية: **لأن الأرض هي الرصيد الممكن**. فيكون استعمار الأرض بالمعنى القرآني أو الاستعمار دون إضافة تعيين هو المعنى الذي يساعد على فهم ظاهرة العولمة ليس من حيث غاية الاستعمار فحسب بل من حيث مجراه من البداية إلى الغاية وبكل معاني الكلمة موجبها وسالبها: فالنشأة من الأرض هي علة الاستعمار فيها لأن الأرض هي معين قيام الكيان البشري عضويا ونفسيا.

وبذلك فإن كلمة واحدة تفيد المضاف والمضاف إليه: الاستعمار يدل على فعل التعمير وموضوعه أعني المعمورة. أصل الظاهرة هو إذن استعمار الأرض المتدرج إلى أن يصل إلى توحيد المعمِّرين في المعمور من المعمورة حدثا وحديثا وما يتصل بهما في الحال والمخيال: فالشمول المتدرج متناسب مع نسبة بين عدد

والثاني: أن يكون الاستئناف الإسلامي بعد الوعي بهذا القانون سعيا لتحرير الأمة وتحرير الإنسانية من رد التاريخ الإنساني إلى التاريخ الطبيعي أعني الفهم الدارويني المتعين في العولمة التي تبدو تسميتاها الفرنسية Mondialisation والإنجليزية Globalization في ظاهرهما ذاتي إحالة موضوعية خالية من التقويم الخلقي بل هي مجرد وصف لأمر طبيعي وموضوعي هو شمول الظاهرة المكاني وأثرها فعلا وحصيلة وشمولها التصوري للفعل والحصيلة: فعل الإنسان وفهمه يشملان العالم والكرة الأرضية وهو ينظر إليهما بمنظور شمولي. لكنهما تبطنان ما نطلب الكلام فيه وراء ما تظهرانه: طبيعة هذا الفعل وطبيعة فهمه ما جوهر مجراهما وما هما؟

ولو استعادت العرب مَلَكَة التَّسْمِيَة التي ينبغي أن تكون مستندَ فهمنا للقرآن في مستوى الخطاب الأول كما بينا لكونه يمثل ما يشبه لغة الإخراج لمستواه الثاني الذي هو الخطاب بلسان كوني تتطابق فيه جميع لغات الكون[141]- وبها عُرف آدم في الرمز الديني-ولو حق للعرب أن يكون لهم منظور من منطلق مخيال التسمية في لسانهم لتمت تسمية العولمة التي تمثل لحظة الاستئناف الإسلامي كما يقتضيه منطق دعوييه الأولى (الكونية) والثانية (الختم) بنسبة تدل على هذا الجانب الخفي من حال الإنسانية في لحظة الخسر أو الرد إلى أسفل سافلين (الخضوع لمنطق الداروينية وحصر دور القيم في النفاق الكوني حتى صار الدين عند الجميع مجرد أداة سياسية إيديولوجية: وذلك هو معنى التحريف المطلق) مع عدم إهمال الجوانب الظاهرة. فتكون النسبة في التسمية إلى المعمورة لا إلى العالم من دون استعماره الإنساني ولا إلى الكوكب الأرضي من دونه: **وعندئذ يمكن أن ندرك أن العولمة الحالية هي التحريف التام للاستعمار في الأرض والاستخلاف عليها الواردين في القرآن الكريم.**

المعمرين ومعين المعمورة. وذلك هو مدلول قوله جل وعلا في الآية الواحدة والستين من سورة "هود" إذ قال صالح لثمود: ﴿ ... هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا... ﴾.

والمعلوم أننا في الغاية إليها نعود (سواء آمن البعض أو لم يؤمن بالمرجع إلى الله) ! فتكون التسمية العربية ألصق بطبيعة العمق الذي تعد العولمة أحد مظاهره أو مرحلة من مراحله أو شكلا من أشكاله فضلا عن كونها مستمدة من خيال التسمية في اللسان العربي التسمية التي يمكن أن ننسب استعمالها العلمي الأول إلى ابن خلدون: فمن لَفْظ «الاستعمار» بكل معانيه الموجبة (كما في القرآن أي مهمة الاستخلاف في الأرض) والسالبة (كما في الظاهرة المشؤومة التي تحمل هذا الاسم) اشتُق الجزء الأول من موضوع علمه: علم العمران البشري (والجزء الثاني من الموضوع هو: والاجتماع الإنساني). وهذا الاستعمار بمعنييه ودون تقويم تصوراتُه هي المضمون الوحيد لكل فلسفة في التاريخ تعبر عن موقف منه ومن صلته بما بعده أعني فلسفة الدين.

الخاتمة

ليست الشهادة على الناس الشهادة التي كلفت بها الأمة حتى يكون الرسول الخاتم شاهدا عليها إلا الدور الذي ينتظرها أن تقوم به بعد أن حققت شروطه. فدار الإسلام ورسالته تعدان القاعدة المادية والروحية الضرورية لأداء الدور الكوني والقرون الأربعة عشر التي مرت ليست بالكثير إذا قورنت بما تحقق فيها من شروط موضوعية جعلت الإسلام من أساطين العالم الحالي عدة وعديدا وعتادا وإمكانات. ويمكن أن تعتبر بوادر الصحوة والنهضة مؤشرات ثابتة للاستئنافة التي بدأت فشرعت في تحرير الإنسانية من التحريف الذي جعل العولمة نقيض الاستخلاف. وهذا التحرير متلازم مع تحرر الأمة داخليا مما علق بها من شوائب التخلف والنكوص إلى الجاهلية وخارجيا من الاستعمار بمعناه المشؤوم الذي صار تصحيرا للكون بدل من أن يكون عمارة له.

وفي التلازم بين بلوغ الأمة إلى هذا الوعي بمقتضيات الرسالة رغم وصولها إلى قاع النكوص عنها وبلوغ الإنسانية قاع الانحطاط رغم عدم الوعي بنكوصها إلى الجاهلية بما آل إليه أمرها من قلب للقيم جعل القانون الطبيعي متحكما في مصير الإنسان إلى حد ألغى القانون الخلقي في ذلك كله نجد الدليل القطعي على ما تؤمن به الأمة من تكليف بالشهادة على الناس. والأمة بدأت تجرب عملية النكوص التي طرأت في تاريخها فأفسدت قيم الاستخلاف منذ نهاية العهد الراشدي وهي قد بدأت الآن تدرك دلالة ما فرطت فيه لأنها بلغت إلى قاع التجربة النكوصية بقيمها الجاهلية مع معاصرة وتواز لبلوغ الإنسانية غاية النكوص الكوني وسيطرة قانون التاريخ الطبيعي ممثلا بالعولمة المتوحشة.

ورغم كثرة الكلام على الإنسانية والأخوة البشرية في إيديولوجيات الغرب المهيمن فإن المعمورة لم توحدها حضارته إلا توحيدا ماديا بآليات الاستعمار السلبي المخالف للمفهوم القرآني لتعمير الأرض فبات سلطان الرزق وسلطان الذوق مسيطرين على الحكام وبات تقديم سلطان فقدان الرزق على سلطان فقدان الذوق هو المسيطر على الشعوب. وعم الجوع والمرض والعطش العالم الذي باتت ثرواته ومقدراته بيد قلة قليلة هي «مافية» عالمية تقاسمت مقاليده وتحكمه بالحيلة والحديد والنار. ذلك هو عين الفساد الذي عم البر والبحر لأنه علة هذه الأمراض جميعا عند المترفين وهو كذلك نتيجتها عند المعدَمين لأن ربع البشرية يستحوذ على أكثر من أربعة أخماس ثروة المعمورة: ذلك هو دور المترفين الإجرامي كما عرفه القرآن الكريم[142].

لذلك فإن آية النشأة من الأرض والاستعمار فيها كما جاء في الآية 61 من «سورة هود» تعد أفصح تذكير بهذا التعارض التام بين الاستعمارين: الذي أراده الله للخليفة والذي حققه الإنسان لأنه ظن نفسه بديلا من مستخلفه. وقد حان دور الأمة لتجعل من السعي المستأنف لتحقيق قيم الرسالة سعيا لتحقيق غايتين متلازمتين هما توحيد الأمة لتوحيد الإنسانية حول قيم القرآن فتكون بذلك الشاهدة على الناس ويتحقق الإصلاح. ولعله من العلامات المؤيدة أن يكون ذلك في لحظة صار فيها العائق الوحيد لاستكمال الطاغوت العالمي سلطانه على العالم هو صحوة الأمة ونهضتها وبذلك فقد تطابق مدى الإصلاح الذي كلفت به الأمة (الإصلاح الكوني) مع الداء الذي عليها علاجه (الفساد الكوني) ليس فحسب لأنه استعمار مباشر لها بل وكذلك لأنه استعباد لكل الإنسانية فيكون الدين الكوني قد عاد إليه دوره بعد أن قامت الكونية بعكس القيم التي يدعو إليها. و يصبح تحرير الرقاب من العبودية الكونية غاية الغايات.

ويمكن أن ندرك هذه العلاقة بين الآية 61 من «هود» وهذا التناظر العكسي بين الكونيتين القرآنية والعولمية بمجرد النظر في بعض الرموز من هذه السورة التي تبدو للوهلة الأولى عديمة المعنى كما بينا في غاية الجزء الأول. فبيِّن أن المخاطب في القصص عامة وفي قصص هذه السورة خاصة هو الرسول الخاتم تعليما إياه شروط العمل الموصل إلى تحقيق قيم الرسالة الكونية والخاتمة. والمعلوم أن الرسول المخاطب بها ينتسب إلى النبي المذكور في قلب سلسة الأنبياء المقصوصين في السورة أعني إبراهيم عليه السلام. ففي السلسلة الواردة في «سورة هود» سبعة أنبياء ثلاثة منهم ورد ذكرهم قبل إبراهيم-عليه السلام-هم نوح وهود وصالح وثلاثة بعده هم لوط وشعيب وموسى وليس يمكن أن يكون اختيار هؤلاء الأنبياء دون سواهم مجرد صدفة بل إن فيه رمزا يحدد مضمون الرسالة الإبراهيمية المستأنفة علينا فهمه.

ورغم أن مقام الخاتمة الذي لا يتجاوز الوصل بالجزء الموالي لا يسمح بالتذكير بكل الرموز الواردة في «سورة هود» التي بيناها في خاتمة الجزء الأول فإن التذكير ببعضها يمكن أن يكون كافيا. لذلك فسنقتصر هنا على رمزين أو ثلاثة منها لا غير. ولنبدأ بما يبدو أمرا محيرا في قصة ناقة صالح أو﴿نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾ [الشمس13]. أليس كل من يقرأ قصة صالح مع ثمود وكلامه على أكل الناقة وسقياها لن يفهم للوهلة الأولى دلالة هذه القصة فيبدو له الأمر وكأنه تحد مجاني من نبي لم يجد ما يفعل فتحكم بمطالبة قومه ترك ناقة تفعل ما تريد ترعى وتشرب على هواها؟ أي معنى لنبي يأتي إلى قومه فلا يطلب منهم إلا ترك ناقة ترعى وتشرب وما عندهم من ماء في الثمَد لا يكاد يكفي لشربهم؟ لكن المعنى صار مفهوما لما اكتشفنا علاقتها بسلسلة الرسالات التي تقصها «سورة هود» خطابا موجها إلى إبراهيم الثاني محمد صلى الله عليه وسلم الرسول الخاتم الذي كلف بتحقيق قيم التوحيد في التاريخ الفعلي وليس بالتأوه من أجل من لم يدركوا معناه فحسب فكُتب على أمته الاجتهاد والجهاد من أجل الشهادة على الناس.

عندئذ تبين لنا أن الأمر ليس مجرد تحكم من النبي صالح بل هو رمز واضح الدلالة: فأي معنى لاعتبار حرية أكل الناقة وسقياها آية إلهية؟ وكيف تنسب الناقة إلى الله ﴿نَاقَةَ اللهِ وسُقْيَاهَا﴾؟ إنما الناقة التي طلب لها صالح حرية الأكل والشرب رمز بيِّن دلالته هي: الشريعة السماوية التي عقرتها ثمود. وليس العقر هنا إلا ارتداد الإنسانية إلى القانون الطبيعي. كما أن منع حرية الأكل والشرب ليس هو إلا ثمرة هذا النكوص الذي ألغى القانون الخلقي لما في رمز حريتهما من معنى مضاعف للحرية ولسبب الحياة: وناقة صالح هي ناقة الله مثلما أن سفينة نوح صُنعت بأعين الله. والناقة تصلح رمزا للشريعة من وجهين فضلا عن كونها تسمى عند العرب سفينة الصحراء فترجعنا بهذه التسمية إلى رمز سفينة نوح الذي شرحناه سابقا:

فالناقة في معناها المباشر هي المركوب الناقل من جهنم الصحراء إلى جنة الواحة. والناقة هي التي تحمل الماء في جوفها رمز الحياة كما الشريعة لأن المسافر عند الحاجة يجد الماء في باطنها فلا يموت عطشا.

والناقة في معنى معناها هي الشريعة أو المركوب الناقل من صحراء الدنيا إلى جنة الآخرة لذلك رمز القرآن إليها بالناقة التي هي سفينة الصحراء والتي تنجي البشرية من الغرق في نار جهنم رمزا إليها بقيظ الصحراء.

فهل بعد هذا من حاجة إلى مزيد بيان لمطابقة تشخيص القرآن حال الناس عندما يردون إلى أسفل سافلين كما هي حالهم في العولمة الحالية حتى يجوع ثلاثة أرباع البشرية ويبطر ربعه الباقي ويصادف ذلك لحظة الاستئناف الإسلامي ليبين للمسلمين ما عليهم فعله فيطيعوا أمر الشهادة على الناس وتعم قيم القرآن في الأرضين السبع ليُعبد الله ويزول الطاغوت؟ ورمز اسم النبي واسم قومه كاف. فلما صار العالم وأهله ثمودا (صيغة مبالغة من ثمد أي القَلْت التي غاض

ماؤها فجفت) صارت البشرية بحاجة إلى صالح يصلح حالها بعد أن تحققت العولمة التي جعلت العالم ثمدا بل صحراء بلا ماء بسبب العولمة المتوحشة. لذلك جاء رمز الناقة وسقياها ليكون أكثر وضوحا.

النبي صالح لم يطلب شيئا آخر غير السماح للناقة التي تحمل الناس ليقطعوا الصحراء وتسقيهم إذا فقد الماء وهي من ثم رمز الشريعة بأن ترعى وتشرب حتى تتمكن الإنسانية من استئناف الحياة الحقيقية. ويتعمق هذا الرمز بمجرد فهم اسم السورة واسم قوم النبي الذي سميت باسمه. فكلاهما متمم لهذا الرمز فمحدد للدعوة إلى العودة إلى الفعل: فاسم النبي هود واسم قومه عاد. أفلا يكون ذلك دالا على أن المخاطب فيها أعني النبي الخاتم ستكون رسالته الاستئنافة الهادية كما يرمز إلى ذلك اسم هذا النبي وسيكون قومه القوم العائدين إلى الفعل التاريخي الكوني لتحقيق قيم القرآن الكونية بعد أن عمت قيم كونية منافية لها؟ فالرسالة الخاتمة هي الهادية وقومها هم القوم الذين عادوا إلى التاريخ الكوني ليعيدوا إليه ما هو مفقود كما تعينه سورة هود في اسم النبي الثاني الذي نختاره واسم قومه. فاسم النبي الثاني الذي نختاره هو صالح.

لذلك فالرسالة الهادية يعود حملتها ليصلحوا ما أفسدته البشرية من القيم التي يدعو إليها القرآن الكريم نص الرسالة الخاتمة. وما أفسدته البشرية يرمز إليه اسم قوم صالح. فقومه اسمهم ثمود وهو المطلوب إصلاحه لأن العالم كله تَثَمَّدَ. والمعلوم أن الثمد في العربية هو القلت عندما يغيض ماؤها فتصبح الناس من حولها عطاشى وذلك هو رمز الأرض في مآلها الحالي إلى أثماد لا تتناهى. كما تعني الثمود تكاثر الناس طلبا للسقيا. وهاتان هما صفتا العولمة الحالية: تكاثرت الأنفس وقل الماء رمزا لنضوب الحياة الحرة الكريمة. وهل يمكن أن نضيف رمزا لما حل بالشرائع السماوية والحقوق الإنسانية من مآس ما تفيده دلالة الناقة التي عقرت كما تعقر الشرائع السماوية في عصر العولمة؟

الرسول الخاتم الذي يصرح بأنه يستأنف رسالة إبراهيم تركزت دعوته على إصلاح هذين الركنين والله كلف أمته بالشهادة على الناس حتى يحولوا دون الساعين إلى عقر الناقة التي هي الشريعة كما يرمز إلى ذلك آخر الأنبياء في القائمة الواردة في السورة: شريعة موسى رمز لشريعة محمد صلى الله عليه وسلم التي تحرر البشرية من العبودية التي عمت الكون بعد أن صار الإنسان مديانا (قوم مدين رمزا لاقتصاد المديونية: الاقتصاد الربوي والديون) وصار العالم ثمودا (ثمود قوم صالح: رمزا للتصحير والعطش) وبدلا من أن ينوح عليهم (نوح) أو يتأوه (إبراهيم) هو ذا صالح (يسقي الناقة أي الشريعة) وهو ذا هود (يهدي العودة) ويلحم (اللَّوْطُ = اللحم) ويزيل التشعيب (التشعيب هو التفريق) فتعود الدنيا التي عجزت وصارت عاقرا إلى الولادة من جديد فتضحك كما فعلت زوج إبراهيم. وذلك ما كان علينا بيانه في مستوى الاستثمار المعرفي.

والله ورسوله أعلم.

[1] المقصود بالتفسير الفلسفي للقرآن في هذه المحاولة هو: استخراج فلسفة القرآن في علاقة التاريخ بما بعده أو علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين. فهذه العلاقة ليست شيئا آخر غير دور الإنسان في الوجود من حيث وصله بين القانون الطبيعي والقانون الخلقي وجوديا وبين الدين (الوجود الروحي) والدنيا روحيا وبين الدين (التربية) والسياسة حضاريا. ويجمع بين هذا الصلات كلها وصل سلطان الخليفة بسلطان المستخلف وكيفيات تعين هذا الوصل في التاريخ كما يقصه القرآن أولا وكما حاول الرسول الكريم الشروع في تحقيق نموذجه ثانيا تاركا استكمال المهمة إلى الأمة البذرة وذلك هو معنى تكليفها بالشهادة على الناس.

[2] نظرية «الأصل-المعين» غير نظرية «العصر الذهبي» وكذلك مفهوم العودة إليهما. فالأولى تعني أن كل ما يحدث في التاريخ له أصل معينُه كل ما يتحقق فيه بالتدريج منبعه منه دون أن يحدد ذلك وجهة تصاعدية ولا تنازلية. كل ما يفيده هو أن ما في الأمر من جوهري ذاتي له من البداية وهو فيه بما يشبه الوجود بالقوة ثم يتحقق بالتدريج. فتكون العودة إليه شبه ورود المنبع من جديد وليست عودة إلى عصر ذهبي. أما نظرية العصر الذهبي فتعني أن الأفضل يوجد في الماضي وأن كل ما طرأ بعده هو انحطاط. فشتان إذن بين ما حدث هو نابع عن الأصل وبين ما حدث هو انحطاط لعصر ذهبي.

[3] وفيها كما في غيرها من السور دحض صريح لهذين الفهمين السطحيين لأن النبي الكريم ذهب إلى حد القبول بمبدأ الانطلاق من الصفر في دعوى امتلاك الحقيقة جاعلا إياه المطلوب في الحوار بينه وبين أهل الكتاب وحتى بينه وبين المشركين. وقد حاور الرسول أهل الكتاب في آل عمران لعلاج أمرين أنتجا التحريف القيمي والوجودي: فأما الأمر الأول فينتسب إلى فلسفة الدين من خلال تعريف قطبيها أعني مفهوم الله والوحدانية ومفهوم الهادي بدين الله أو الرسول لئلا يقع الخلط بينهما. وأما الأمر

الثاني: فهو علل التحريف الذي يطرأ على هذين المفهومين. وهذه العلل صنفان: صنف الطغيان الروحي المستند إلى الأداة الرمزية أو التأويل وذلك هو دور النخب الروحية وصنف الطغيان المادي المستند إلى الأداة المادية أو العنف وذلك هو دور النخب الحاكمة. والتحريف الوجودي هو تأليه الحاكم سواء كان سياسيا (فرعون) أو روحيا (هامان). وقد اكتمل ذلك في نظرية «بنوة عيسى». لذلك دار النقاش حول عيسى عليه السلام وتأليه الأحبار ليشرعوا بدل الله. وكانت المباهلة موضوعها التوحيد لئلا يتخذ الناس بعضهم بعضا أربابا.

[4] [آل عمران: 64].

[5] والقول بالملة الأصلية الواحدة ليس مجرد فرضية من جنس فرضية اللسان الأصلي الواحد لأنها لا تفترض وحدة الأعيان بدليل التوكيد القرآني على تعدد الرسالات بتعدد الألسن والأمم بل هي وحدة المقومات الأساسية للعقد والشرع أعني لما يقابل في الفلسفة أسس المعرفة النظرية وأسس المعرفة العملية في الفكر الإنساني مهما تعددت أدوات التعبير عن هذه الأسس الواحدة التي تجعل الإنسان لا يستقيم وجوده من غير اجتهاد نظري وجهاد عملي ينطلقان منها بوصفهما أداتي أدائه الأمانة أو تحقيق الاستخلاف المتقدم على ما تأوله الناس على أنه خطيئة موروثة جعلت الوجود الإنساني في الدنيا يصبح عقابا في حين أن القرآن جعله استكمالا للإنسانية بتحقيق الاستخلاف وامتحانا لمن يراهن على العكس رمزا إليهم بإبليس أعني رمز التحريف الذي يعالجه الإسلام. ومن يفهم دور هاتين المؤسستين في القرآن وما هما بديل منه أعني مؤسستي التحرير من الاستبداد الروحي والاستبداد المادي المسؤولتين عن كل تحريف يدرك طبيعة الثورة القرآنية ما هي ولم هي لا يمكن إلا أن تكون كونية وخاتمة. وبفهم هذه الثورة ندرك علة الصلح بين الدين والدنيا في القرآن وعدم اعتبار التدين نفيا لها بل إصلاح للوجود

فيها مطية للآخرة التي تكمل معناها الذاتي. ونحن بهذا نشير حتما إلى ما طرأ على نظرة المسلمين أنفسهم لقيم القرآن نظرتهم التي حرفت معانيه فجعلته عزوفا عن الدنيا حتى صاروا أفقر من في العالم وأكثرهم قعودا عن الاجتهاد والجهاد بمعانيهما السامية كما شرحناها في غير موضع من أعمالنا انظر مثلا كتاب:"استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي" منتدى الفكر العربي عمان 2007م.

6 [المائدة:48] :﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

7 [التين: 4-6] : ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ* ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾. ولا ينبغي أن نفهم من ﴿رَدَدْنَاهُ﴾ أن الله هو الذي رد الإنسان بل القصد أن هذا الرد لو كان الله يريد منعه لمنعه. لكنه كان شرطا في امتحان الأهلية للاستخلاف: فلو بقي الإنسان في أحسن تقويم لما كان للامتحان والحرية معنى. وهو إذن جزء من خطة الاستخلاف ورمزه اعتراض الملائكة الذي كان معلوما بل ومشروطا في الاستخلاف. والخروج من الرد إلى أسفل سافلين هو السعي والكسب اللذين يجازى بهما الإنسان. ويبقى سؤال: لم كل هذا؟ وطبعا فهذا السؤال ليس له جواب: المنطلق هو الواقعة التي هي وجود الإنسان بالكيفية التي هو عليها. وتفسيرها الرمزي هو هذه القصة القرآنية. فمن لم يؤمن بها ليس لنا جواب نقدمه له. ويمكن أن يحيا بقصة أخرى لأن الإسلام أمرنا بألا نُكره أحدا في الدين ولأن ذلك هو شرط تبينه بذاته الرشد من الغي.

[8] وتلك هي العلة في أن العلاج القرآني ليس مقصورا على مجرد الدعوة الروحية بل هو بالجوهر فعل سياسي متمأسس. فهو يقتضي حتما الإصلاح السياسي الدائم لعلاج مسائل الرزق والذوق علتين للفقر والوحشية من خلال نظام السلطانين عليهما بهدف استتباعهما للسلطان الأسمى الذي له دلالة برهان الرب. والغريب أن علماءنا فاتهم أن ذلك كله لخصه القرآن الكريم في آية واحدة جمعته في ما يمكن أن يعتبر القاعدة الذهبية للسياسة الإسلامية حيث قال جلا وعلا: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ (السلطان الأسمى) وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ (التربية الروحية للذوق لأنها تنهى عن الفحشاء) وَأَمْرُهُمْ (الأمر أمرهم ولا ولي عليهم من دون الله) شُورَى بَيْنَهُمْ (تسيير أمرهم فرض عين على الجميع) وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (علاج مسالة الرزق بالإنفاق في وجوهه التي حددتها آيات قرآنية كثيرة)﴾ [الشورى 38].

[9] ونحن نقول ذلك رغم أن المحاولة بدأت بسورة الإسراء التي تبدو وكأنها تركز على معركة بين الإسلام وقوم أحد الدينين الكتابيين. لكن «سورة هود» التي ختمنا بها قلب المحاولة (الجزء الأول) بينت أن الأمر متجاوز لهذا التركيز الظاهر لأن التجارب الدينية التي نحللها فيه غير مقصورة على مسألة الصراع بين الإسلام واليهودية. ومع ذلك فإن الصلة بين الكلي والجزئي في هذه الحالة بالذات لا تستثني أن تكون نواة الصراع الكلي هي الصراع الجزئي: ذلك أن الصراع الكلي في شكله الراهن هو الصراع بين الكونية الإسلامية والعولمة الرأسمالية التي هي بالأساس إسرائيلية/ أمريكية أعني أنها لا تخلو من صلة حميمة بعلاقة سعي القرآن بتحرير البشرية من تحريف التوراة وخاصة بعد أن عادت فاستحوذت على الإنجيل منذ الإصلاح عامة ومنذ ظهور المسيحية الصهيونية بصورة أخص.

[10] التحريف والجاهلية هما الداءان اللذان يفسدان الحديث والحدث في التاريخ الإنساني. فتحريف الحديث يكون ماديا بتغيير النص زيادة أو نقصانا أو معنويا بالتأويل زيادة ونقصانا. وهو إذن يحرف الحدث عن طريق الحديث. وجاهلية الحدث تكون مادية بالعجرفة والحمية ومعنويا بالجهل والجهالة. وهي إذن تحرف الحديث عن طريق الحدث. فيجتمع على الإنسان التحريف والجاهلية فيغيب الحلم والعلم فيرتد الإنسان إلى أسفل سافلين أعني أنه يصبح محكوما بقانون تاريخه الطبيعي من حيث هو حيوان منحرف لأنه لا يمكن أن يكون حيوانا سويا وهو إنسان: إذ هو عندئذ مرتد إلى الحيوانية وليس حيوانا فيبقى فيه الوجه المسلوب من الإنسانية وهو ما يزيده وحشية أي إنه يتصرف كالحيوان بما تمده الحضارة من أدوات ليس للحيوان منها نصيب فيكون بذلك هداما وهو مصدر منظوره الجدلي للوجود حيث لا يكون الشيء إلا بنفي ما عداه.

[11] وهذه العقيدة من أهم أصول الإسلام. ولا تزال عصية على الفهم رغم وضوحها عند من يتدبر القرآن. ولعل أول من حاول تأويلها فلسفيا وسياسيا فأخطأ الهدف وأسس لكل المواقف العدوانية الحديثة من المسلمين نقلا لتهم الكهنوت الوسيط من مجرد الموقف الكلامي إلى التأسيس الفلسفي هو هيجل. فهو اعتبرها عقيدة عدمية تحول دون كل حياة اجتماعية وسياسية منظمة لأنها تعني المساواة المطلقة بين الناس ومن ثم فهي تنفي التراتب الذي يراه ضروريا لقيام المجتمع السياسي والمدني ضرورة جوهرية وليست ضرورة أداتية كما هي عليه في المنظور القرآني أعني من جنس تقسيم العمل الذي لا يتجاوز الترتيب الوظيفي إلى التراتب في المنازل ومن ثم في الحقوق والواجبات. لذلك فإن ما تصوره هيجل حائلا دون الحياة الاجتماعية والسياسية في الإسلام ليس هو كذلك بل هو حائل دون فسادهما الذي يظنه حضارة وتقدما وهو عين البربرية والتأخر كما نرى ذلك الآن في مآل العالم الطبيعي والثقافي. فما اعتبره تحريرا للإنسانية آل إلى الفاشية المطلقة لسلطان الشركات والمافيات أو ما يسمى بالعولمة الرأسمالية التي حسبها

هيجل مؤشرا على نهاية التاريخ بمعنى بلوغه الكمال. لكن استئناف الأمة الشاهدة دورها الكوني والسعي إلى تحقيق رسالتها يبين أن التاريخ لم ينته و لم يكتمل بل هو ما كاد يبدأ: فالشمول الديني (الدور في تحديد الغايات) والسياسي (الدور في تحديد الأدوات) للإنسان من حيث هو إنسان هو جوهر الإنسان في المنظور القرآني. وهو معنى أن يكون السلطان الروحي والسلطان الزماني فرض عين يسهم فيه الإنسان من حيث هو إنسان ولا يتوسط فيه بينه وبين الرزق الروحي وبينه وبين الرزق المادي أي سلطان يكون فرض كفاية إلا آليا وبالتوكيل الصريح والمؤقت لمن يمكن أن نطلق عليهم اسم أولياء الأمر بمعنى من وليناه الأمر ليكون خليفة خلفاء الله الذين هم كل البشر بمبايعة حرة ومؤقتة. وحتى لا ينقلب هذا الخليفة على خلفاء الله فيصبح خليفته الوحيد لا بد أن يكون خلفاء الله حاضرين دائما في السلطانين ومراقبين له وأن يتداول كل الناس على الاستخلاف الذي من الدرجة الثانية أي أن يستخلف خلفاء الله كل واحد منهم رأوا فيه الأهلية لذلك بالتداول: والرمز هو الرئاسة العلمية في التربية والرئاسة السياسية في الحكم، والإمامة في الصلاة حين يعين المصلون من يختارونه ليؤمهم و كل مصل مؤهل لذالك إذا قبل به المصلون طوعا

[12] وهذا المقصد التحريري مطابق للاستثناء من الخسر الذي جاء تعريفه في سورة العصر. لذلك فإنه يمكن أن نختار لهذا الجزء الثاني الذي يبحث في غايات الثورة القرآنية وأدوات تحقيقها شعارا خاصا يبين أن ما يعالجه بوجهيه أعني نظرية اللواحم أدوات وغايات وعلل فسادها متعين كله في سورة العصر وإن بترتيب مقلوب لما يأتي لخطة العلاج. فالقرآن يقص الأمر ببيان شروط التحرر من علل الفساد غايات وأدوات. والعلاج ينطلق من هذا البيان القرآني لنظرية الغايات والأدوات حتى نكشف على ما يطرأ عليها من فساد اكتفت سورة العصر بتسميته خسرا أعني عين الرد إلى أسفل سافلين بعد التقويم الحسن كما في سورة التين. وشعار سورة العصر يقبل مدلوله الصوغ التالي في

ما يشبه المعادلة الاستراتيجية لمقومات العلاج الشافي: [الاجتهاد (= الإيمان والتواصي بالحق)+ الجهاد (= والعمل الصالح والتواصي بالصبر] <=> الاستثناء من الخسر. والغايات أي: الإيمان والعمل الصالح والأدوات أي: التواصي بالحق والتواصي بالصبر وأصل العلاقة بين الأدوات والغايات في نظرية اللواحم هو: الخلق في أحسن تقويم ثم الرد إلى أسفل سافلين ثم العمل الرافع إلى أعلى عليين والنتيجة الاستثناء من الخسر بالفعل الحر أو الأمانة التي حملها الإنسان فكان مكلفا.

13 [سورة البقرة 143]: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.

14 وقد اعتبرت سورة آل عمران هذه السلطة الروحية مصدر كل تحريف بتواطؤ بينها وبين السلطة الزمانية. ويبدأ التحريف قيميا بجعل السلطتين الزمانية والروحية مشرعتين بدلا من أن تكونا معبرتين معبرة عن الإرادة المشرعة التي هي إما إرادة الله أو إرادة من استخلفهم أعني كل إنسان في الجماعة لأن التشريع من حيث هو أمر بالمعروف ونهي عن المنكر فرض عين لينتهي وجوديا حيث يؤله الإنسان رمزا إلى هذا التحريف بتأليه عيسى -عليه السلام-: وتأليه الإنسان هو الأصل الحقيقي لما آل إليه أمر الإنسانية من نكوص إلى القانون الطبيعي أو رد إلى أسفل سافلين وهو عين الخسر.

15 ولذلك فليس بالصدفة اختيارنا «سورة الإسراء» رمزا لكل المشروع. ففيه حصل الوصل بين التوجهين أو إن شئنا القطيعة التي حققت تغيير القبلة لأن الإسراء حصل إلى القدس أي إلى مراجعة الماضي و منها حصل المعراج إلى السماء أي إلى

المتعالي الذي سيتأسس عليه الإصلاح والاستراتيجية المستقبلية. وبذلك يتبين أن كل ما في القرآن دلالاته الاستراتيجية ذات وضوح وشفيف باهرين لمن كان ذا بصيرة.

[16] ولما كانت هذه القبلة «القدس» ليست الأولى بإطلاق بل هي الأولى في الترتيب الزماني للدعوة الإسلامية الخاتمة بمعنى بداية إصلاح التحريف لأن القبلة الأولى بإطلاق والتي يعود إليها فعل الاستثناء من الخسر هي التي كانت القبلة الثانية في الترتيب الزماني «الحرم» فإن الرمز يصبح مطلق المطابقة مع مضمون سورة العصر: لما نزل القرآن وجد الإنسانية قد ردت أسفل سافلين أو في منزلة الخسر وكانت عندئذ قبلتها دليل التردي أو التحريف وكان ينبغي أن تعاد إلى القبلة الأصلية التي تخرجها من الخسر. لذلك اعتبرت القبلة الأولى مجرد محطة جعلت ليكون الانتقال منها امتحانا للمؤمنين كما جاء في القسم الثاني من الآية 143 من «البقرة»: مدى استعدادهم للخروج من الخسر والقيام بشروط الاستثناء منه أعني التواصي بالحق والإيمان والتواصي بالصبر والعمل الصالح ليكونوا أهلا للشهادة على الناس وليكون الرسول عليهم شهيدا أو لهم في مدى أدائهم لهذه الأمانة.

[17] لذلك فينبغي ألا نقع في الفخ فنقبل بالارتداد إلى قيم القبلة الأولى النسبية. فالإسرائيليون والأمريكان يحاولون أن يفرضوا علينا التوجه إلى الماضي ليكون محددا للمستقبل بغير الطريقة التي أرادها القرآن. لكن مدار التاريخ الإنساني ليس رهانا سلبيا يرد إلى الصراع بين الأديان بل هو تجاوز لهذا الصراع من أجل تحقيق قيم القرآن في العالم. فإذا استعاد المسلمون دورهم الكوني لتحقيق وحدتهم بداية لتكون منصة فعلهم من أجل وحدة الإنسانية غاية لن يبقى لإسرائيل دور في التاريخ. ذلك أنها تستمد دورها من العودة بالإنسانية إلى الدين القومي الذي تريد أن تفرضه على الكون بدل الإسلام الذي هو الدين الكوني. <u>وتحويل الإسلام إلى دين خاص بالمسلمين فخ نصبه العلمانيون</u>

للأصوليين فوقعوا فيه حتى عادوا إلى قيم الجاهلية وخلطوها بقيم القرآن. وذلك هو ما يساعد الأعداء على محاربة الإسلام والسعي إلى جبر المسلمين على التخلي عنه للأخذ بقيم الدين العنصري تحت رداء العولمة والعلمانية.

[18] كل تصور للسياسة من غير دور التعالي الروحي الذي يحدد الغايات أعني جوهر الدين وَهْمٌ حتى لو كانت هذه السياسة «مافياوية». فلا بد فيها بسبب شرطي فعلها من إيمان ما: لذلك كان لهذا النوع من التنظيمات معتقدات وهمية أساسها الخرافة والإيهام. فأما الشرط الأول فهو امتداد الفعل السياسي في التوالي الزمني وهو ما يقتضي أن يكون الفاعل السياسي مؤمنا بما يعمل ويعتبره غاية دونه ما عداه وهو إذن ضرب من المفاضلة والتقديس. وأما الشرط الثاني فهو تعدد المشاركين في الفعل السياسي في التساوق المكاني وهو ما يقتضي أن يكون الفاعلون مستندين إلى حد معلوم من الثقة المتبادلة على الأقل بين المتحالفين ضد المتحالف عليهم. والثقة المتبادلة تعتمد على الإيمان مرتين: تؤمن بأن غيرك له المفاضلة نفسها التي تبقي على العقد في التوالي الزماني بينك وبينه وتؤمن بأن الاطمئنان إلى ذلك شرط لا بد منه لأن الحذر لو كان مطلقا لامتنع الفراغ لغيره من الأفعال. وبمجرد أن يزول هذا الاطمئنان تكبر عقدة عدم الثقة ونظرية المؤامرة الدائمة وهو ما يعتبره أفلاطون سبب شقاء المستبدين الذين يفقدون كل إمكانية للراحة والنوم خوفا من المستبد بهم.

[19] ولعل أهم ما في عمل ابن تيمية الفكري هو محاولة فهم الأصول القرآنية لهذه الثورة من منطلق سياسة الرسول في التعامل مع الأحداث التاريخية. ويعني ذلك أن ابن تيمية يهتم بعمل النظر كيف يحصل: **كيف تؤثر العقائد في الشرائع** ؟ وقد سبق فأشرنا إلى هذه العلاقة المعقدة: فنحن ننطلق من التجربة المحمدية التي هي تطبيق للقرآن الذي

هو تحليل للتجربة الروحية الإنسانية كلها. فيكون مدخلنا لفهم القرآن هو منهاج السنة المحمدية لنكتشف أن القرآن يقص علينا منهاج السنة الإلهية كما تعينت في التاريخ الروحي للإنسانية.

[20] تصور الدين من دون السياسة يعني تصوره من دون الشروط التاريخية التي تحدد الأدوات وهم حتى لو كان الدين مجرد تصوف ذاتي مطلق الهروب من الدنيا. فكل هروب من الدنيا يبدو قطعا مع الحياة الجماعية. وهو وهم لأن القاطع مع الحياة الجماعية في مهربه لم يقطع معها حقا بل هو قطع مع دوره في جهدها المنتج واكتفى بالعيش على ثمرات إنتاجها. المتصوف الغفل مهما قنع بالقليل فهو يعيش على صدقات الجماعة. وهو يستمد سلطانا رمزيا مغشوشا من هذه الوضعية لأنه يجعل العامة تتصوره زاهدا في هموم الدنيا في حين أنه أكثر الناس ميلا إليها وعشقا للسلطان المطلق عليها وعلى من فيها وخاصة على العامة بزعم الصلة المباشرة بربها وأحيانا الاتحاد معه بل هو أحيانا بعبارة شطحات غير واعية أو تدجيل واع يزعم أنه هو الرب. وهو بفضل هذا السلطان الوهمي يصبح الوسيط الأول بين السلطان الزماني والعامة ليتقاسم معه الاستبداد الروحي والزماني. وفي هذا هم منافسون للفقهاء. السياسة في نسبتها إلى الدين كالبدن في نسبته إلى الروح: كلاهما له دور الوصل بالظرفي والتاريخي والتذكير بالتناهي الإنساني حتى لا ينسى أنه كائن دنيوي يجتهد ويجاهد من أجل تحقيق الغايات السامية التي هي جوهر الدين.

[21] ابن خلدون ;المقدمة+ دار ابن حزم بيروت 2003م(ص. 450).

[22] لذلك كان عمل ابن تيمية الفكري نقد فلسفة الطبائع والطبيعة وأسس على نقده لهما من حيث صلتهما باللواحم نفسها فلسفة في الطبيعة قرآنية تنطلق من

نقدين: نقد نظرية العلم في ما بعد الطبيعة التي كانت تطلق علم الشهادة فتنفي الغيب ونقد نظرية العمل التي كانت تحول دون التكليف والحرية ليجعل العمل الإنساني ممكنا وتحرير البشرية من جبرية وحدة الوجود الصوفية فيبين حدود الضرورة بالمقابلة بين مجالي الربوبية والألوهية.

[23] ولعل أهم ما في عمل ابن خلدون الفكري هو محاولة فهم الأصول القرآنية لهذه الثورة من منطلق إستراتيجية القرآن في تحديد مبادئ عمل العمران أو شروط استعمار الأرض والاستخلاف فيها. ويعني ذلك أن ابن خلدون يهتم بنظر العمل كيف يحصل: **كيف تؤثر الشرائع في العقائد؟** فكان عمله نقد فلسفة الشرائع والتاريخ وأسس على نقده باللواحم نفسها فلسفة في التاريخ قرآنية تنطلق من نقد نقد نظرية العمل في ما بعد التاريخ ليجعل النظر الإنساني ممكنا بعد تحريره من نفس العوائق التي تنبه إليها ابن تيمية من منطلق العقيدة.

[24] وبذلك يتبين أن غاية الرجلين واحدة رغم اختلاف الطريق إليها: ابن تيمية من النظر والعقد إلى العمل والشرع وابن خلدون من العمل والشرع إلى النظر والعقد. فابن تيمية اهتم خاصة بفساد السلطة الروحية والعقيدة فأسس لحركة تنوير تحرر الأمة من الجبرية وعبادة الأوثان الرمزية أو استعمال الذوق لاستعباد روح الإنسان وسائل يتوسلونها وسائط ابتدعتها الحركة الصوفية المنحرفة. وابن خلدون اهتم خاصة بفساد السلطة الزمانية والشريعة وأسس لحركة تنوير تحرر الأمة من الاستبداد وعبادة الأوثان المادية أو استعمال الرزق لاستعباد بدن الإنسان أوثان يتوسلونها وسائط ابتدعتها الأنظمة السياسية المنحرفة. ويقبل المرض الوصف بلغة ابن خلدون في الحالتين بمصطلح الجاه الذي يفسد قيم الرزق وقيم الذوق.

[25] وقد حدث تغيير القبلة بعد نحو سنة ونصف السنة من هجرة الرسول إلى المدينة. ولا علاقة للحدث بما يزعمه المستشرقون من موقف علته اليأس من كسب تأييد اليهود والنصارى للرسالة الإسلامية. فهذا التفسير قاصر لأنه يجعل الأمر كله رهن قرار سياسي ظرفي وليس مقوما من مقومات الرسالة وتدبير استراتيجيتها. إنما الأمر يتعلق بالتعبير الرمزي عن تغيير مفصلي حصل في تاريخ البشرية منذ نزول القرآن ولم تأت ترجمته المشعرية إلا في هذا الرمز الذي يترجم انتقال التوجه القرآني ترجمة رمزية بتغير القبلة المحدودة والدين المحدود وتعويضهما بالكونية المطلقة فأصبحت القبلة ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾ [البقرة 115] وأصبح المخاطب كل المكلفين سواء كانوا بشرا أو غير بشر فضلا عن حصر الدين في بني إسرائيل. ما حدث في تغيير القبلة هو الترجمة الرمزية. لكن التغيير الذي تعبر عنه هذه الترجمة بدأ منذ اليوم الأول لنزول القرآن. لذلك كانت الترجمة مصحوبة بالإشارة إلى أن التغيير لم يكن تجديدا بل عودة إلى القبلة الأصلية مثلما أن القرآن لم يكن تجديدا بل إصلاحا للرسالة الكونية الكامنة في كل الرسالات السابقة والتي كان التحريف يخفيها كما كانت القبلة الأصلية تخفيها القبلة التي استُبدلت.

[26] [الحديد: 27]: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾.

[27] ويناظرها في الجزء الثالث نظرية الإصلاح العقدي في مستوى الغايات التي هي مضمون الحصانة الروحية والإصلاح الشرعي في مستوى الأدوات التي هي شكل الحصانة الروحية وذلك لتأسيس دور النخب في السلطة الروحية لرعاية الحصانة الروحية للأمة أو مجال التربية (البعد الرمزي من صورة العمران) والثقافة (البعد الرمزي من مادة العمران).

[28] وأساسها القرآني أولى آيات سورة النساء التي سنركز عليها تحليلنا لطبيعة اللواحم وأصنافها الخمسة وكذلك طبيعة صلاتها بوجهي الاستراتيجية القرآنية العقدي والشرعي وبوجهي السياسة المحمدية التعليمي المناظر للعقدي والسياسي المناظر للشرعي.

[29] انظر لمزيد من التوضيح حول هذه الفكرة أبو يعرب المرزوقي: «فلسفة التاريخ الخلدونية دور علم العمران في عمل التاريخ وعلمه» الدار المتوسطية للنشر تونس 2007م. الباب الثاني من القسم الأول بعنوان شروط ثورة ابن خلدون المعرفية والقيمية ص. 65 وما يليها

[30] الربط بين الرزق (خاصة من حيث دوره في علاقات الرحم أو الفرائض والإرث) والذوق (وخاصة من حيث دوره في العلاقات العاطفية بين الزوجين) ثم بين سلطانيهما وبينهما وبين سلطانيهما وأصل ذلك كله في الآية الأولى من سورة النساء من المعجزات القرآنية التي أغفلها فكرنا لأنه لم يطلب المسائل التي تترتب على استراتيجية القرآن التوحيدية وعلاقتها بالسياسة المحمدية بأبعادها التي هي عين مقومات الشريعة أعني الوقاية الخلقية والسياسية والعلاج الخلقي والسياسي ثم النظام الحقوقي ومعيار المنازل في السلم المدني وتأسيس ذلك كله على الأخوة البشرية في المنزلة الواحدة التي عرفت بالاستخلاف وحدد معيار التراتب فيها بالتقوى.

[31] الآية الأولى من سورة النساء كافية لفهم النظرية القرآنية في اللواحم. ذلك أن مسلمتنا الأولى هي أن القرآن الكريم وحدة لا تتجزأ ويمكن أن نثبت أن هذه الوحدة توجد في كل آية من آياته أي إن كل آية مهما كانت قصيرة فيها من العلامات ما يجعلها قطعة من كلٍّ تُعرف بموقعها ومنزلتها فيه. ومن ثم فالكل حاضر فيها بهذه العلامات الدالة عليه. فتكون كل آية متضمنة لكل القرآن الذي تدل عليه بموقعها منه من حيث

هو قص الدراما الكونية هدف إرسالها إلى البشر هو عرض الخطة الإلهية الساعية إلى تعليمهم وإرشادهم إلى شروط التوحيد التي أطلقنا عليها اسم الفواعل القيمية. وقد جمعت هذه الآية أثر فعلها لذلك اخترناها شعارا للجزء الثاني من الكتاب. وقد اعتمدت هذه الدراما الكونية التي يقصها القرآن أسلوب مضاعف كما أسلفنا في الجزء الأول: فهي تعتمد أسلوب السرد الروائي عبارة (الأمثال) وأسلوب الطرد التعليلي استدلالا (المثل).

[32] ولا فرق في المعنى الذي نطلبه بين أن تكون الواو للمعية أو للعطف. والمعلوم أن الواو التي ينتصب ما بعدها لا تخلو من أن تكون لأحد هذين المعنيين. فمضمون المعية إن رجحناه ورجحنا أنه مقصور على «تساءلون به» لن يمنع من أن التساؤل بالأرحام لا معنى له من دون جعله مصاحبا للتساؤل بالله وهو ما يعطي الأرحام منزلة تكون بفضلها جديرة باتقاء قطعها كما يُتقى غضب الله. لكننا نرجح كونها عاطفة لأن ذلك أكثر مطابقة للقصد فضلا عن كون أعلم النحاة الإمام ابن هشام الأنصاري نفى وجودها في التنزيل بدليل أنه أول الحالة الوحيدة التي أوردها الجرجاني على العطف. نرجح أنها عاطفة لأن التصاحب بين اتقاء غضب الله واتقاء قطع صلة الرحم أساسه هو عينه أساس التساؤل بهما معا. ولاعتبارها عاطفة علتان فضلا عن وحدة الأساس بين تشاركهما في التقوى والتساؤل. فمما يؤيد هذا الفهم هو أن الآية نفسها تضمنت واوا عاطفة بالمعنى نفسه ﴿بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾.[النساء1] والتقدير وبث منهما نساء كثيرا. كما أن الإمام ابن هشام أكد في«مغني اللبيب» هذا المعنى عندما نفى أن يكون النصب بها أولا حتى وهي واو معية واعتبرها في حالة مماثلة قابلة للفهم بمعنى عطف مفعولين بشرط أن يكون المفعول به معنى لا لفظا «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» تحقيق محيي الدين عبد الحميد المكتبة العصرية صيدا بيروت 1987م (الجزء الثاني ص.360). وبين أن المتقى هنا هو غضب الله وقطع صلة الرحم. وليس هنا محل الكلام على إشكالية المعية وطبيعة عملها هل هو لها أم لعامل ناصب مقدر حتى لا نخرج عن الغرض رغم أن نفي أن يكون النصب بها يطرح سؤالا: عن طبيعة العامل الناصب ما هو؟ فمثال "سِرْتُ والنيلَ"

والنيلَ" يجعل المرء يبحث عن العامل الذي نصب النيل ما هو خاصة وابن هشام ينفي أن تكون المعية هي الناصبة بذاتها؟

[33] لا ينبغي أن يقتصر فهم هذه الآية على ما ورد في التفاسير التقليدية التي أهملت العلاقات المنطقية بين المقومات الخمس التي تتضمنها نظرية اللحمة بين البشر كما يحددها القرآن الكريم في هذه السورة بل حتى العلاقة الواضحة بين مسألة الرزق والذوق فهي ليست بينة في التفاسير للظن بأن الأمر مقصور على الزواج والإرث. فسورة النساء تصل مسألة اللحمة بحل مسألة العلاقة بين المرأة والرجل أو نظام الزواج وواجبات الأزواج ونظام الملكية والإرث ووراء ذلك كله تقديم الذوق على الرزق لأن الأول هو الغاية والثاني ليس هو إلا وسيلة. لكن المهم عندنا هو الفهم المقصور على المعنى السطحي لـ:«تساءلون». فلا ينبغي أن نقتصر على معنى واحد من جنس« سألتك بالله» لتدعيم الطلب بل إن للعبارة معنى أعمق هو ما يجعل هذا المعنى ممكنا. فاستعمال «بالله» لتدعيم السؤال يعني أن الطالب يضع بينه وبين المطلوب منه الله حكما على الصدق في الطلب والصدق في الاستجابة له وليس مجرد توسيط للقيمة الأسمى المشتركة بينهما. وإذن فالمعني يضمر معنى أعمق هو المساءلة أمام الله في صدق الأفعال أخذا وعطاء ما يشير إلى ضمانة التعاقد الإنساني عامة. فيكون المقصود أن المرء مطالب بالموقف الصادق في المعاملات كما في العبادات لأنه يسأل وكأنه يقدم شهادة أمام الله فقيست النسبة في ضرورة الصدق أمام الأرحام بضرورة الصدق أمام الله كما قيست التقوى: وهذا من الأسرار الأساسية لفهم علاقة فلسفة التاريخ بفلسفة الدين.

[34] آية الميثاق: [الأعراف 172-173]:﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ* أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

[35] [النحل 91] مثلا : ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ اللّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ﴾.

[36] العقد بمعنى التعاقد وردت في القرآن الكريم في صيغة الجمع : عقود كما في [المائدة 1]:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾.

أو المؤنث: عقدة النكاح كما في [البقرة 235]:﴿ وَ لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَ لَكِن لاَ تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلاَّ أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفَا وَ لاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الكِتَابُ أَجَلَهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾.

[37] والكلام على اللحمة بمعناها الجامع بين الميثاق (بين الله والإنسان) والعهد (بين البشر أو بين الله والبشر) والعقد (بين البشر) جمعا نجده في المعنى الحديث للعلاقة التعاقدية عامة سواء كان التعاقد بين الأفراد أو بين الجماعات داخليا أو خارجيا. والتحليل الدقيق لهذه المعاني يمدنا بالرد على من يزعم أن القرآن لم يحدد نظام الحكم الإسلامي سواء كان تحديدا للإطار العام أو لشكل الحكم. فهذا النظام يعتمد على تعاقدين متعامدين: تعاقد الناس في ما بينهم ثم تعاقدهم مع الله والتعاقد الثاني متقدم وهو الضامن للتعاقد الثاني. وطبعا فطرح الأسئلة الخاطئة لا يمكن أن نجد لها جوابا في القرآن. كل من يطلب من القرآن دستورا بالمعنى الفني في القانون الدستوري طلبه سخيف. فالقرآن ليس دستورا بهذا المعنى الفني. لكنه دستور بمعنى أشمل وأعمق. إنه نظام من المبادئ التي تحدد إمكانات نظرية وعملية لدستور يعالج الفواعل القيمية الخمسة التي ليس للعمران إمكان من دونها: دستور قيم الذوق ودستور قيم الرزق ودستور قيم سلطان الذوق ودستور قيم سلطان الرزق ودستور قيم الدساتير الأربعة السابقة كما

بينا في تحليلنا «سورة يوسف» في الجزء الأول الخاص بمقومات الاستراتيجية القرآنية والسياسية المحمدية.

[38] والأمة الإسلامية عرفت الظاهرتين. ففي بدايتها تكونت الأمة بتوحيد القبائل العربية ثم الشعوب التي دخلت الإسلام. ولما كان المسلمون الأوائل يفهمون العلاقة بين المبدأين كما وصفهما الإسلام أبقوا على التعدد في الوحدة أو أسسوا وحدة متعددة فكانت أمة حية قادرة على الإبداع والسيادة. لكن الجهل بهذه المبادئ أدى لاحقا إلى محاولات التوحيد الملغية للتعدد فإذا بها أصبحت ملغية للوحدة أيضا. وقد بدأ الأمر بالتشدد العقدي وتحول النحل إلى مبدأ تفجير لوحدة الأمة العقدية التي باتت فاقدة حتى للوحدة السياسية. ونحن الآن في وضعية فقدان الوحدة السياسية وتشدد الوحدات العقدية التي تلغي إمكان توحيد المسلمين. ولما كانت هذه المحاولة بحثًا في استراتيجية التوحيد فإن بيان هذه الأمور من المطالب الأساسية لبحثنا.

[39] وتقدم العالمي على المحلي بيِّن في المجال الحيوي والطبيعي لأن المحددات المناخية وثروات الأرض التي يغتذي منها الإنسان الخاضعة بل وحتى الأمراض والنكبات الطبيعية لا تعترف بالحدود السياسية والثقافية بل هي تشمل المعمورة كلها دون تمييز. وفي هذه المعمورة يصطنع الإنسان بالتدريج حدودا سياسية وثقافية فيحصل التمايز الرمزي الذي تكون الكونية فيه منعدمة وأولها تعدد اللغات ثم بالتدريج وبمقتضى التزاوج الداخلي يحصل التمايز العرقي فتصبح اللاكونية الثقافية حائلا دون الكونية الطبيعية. غير أن ما في الإنسان من مقومات طبيعية تجعله يتخلص بالتدريج من المحلية الثقافية فيتوسع مجال الوحدة بالغزو والتغلب تارة وبالإبداع الأدبي والأسطوري تارة أخرى إلى أن يتكشف الإنسان لغة العلم و العمل (أي المثل و الأمثال) التي هي واحدة بين البشر إذ من شرطها تجاوز اختلاف الألسن

إلى لسان كوني. ومنذئذ تبدأ حركة العولمة التي هي توحيد رمزي يسعى إلى المطابقة مع الوحدة الطبيعية الموجودة من الأصل. والدين الإسلامي قد جعل الوحدة الروحية الواسطة الضرورية للوصل بين الوحدة الطبيعية المعطاة من البدء والوحدة الرمزية التي تحصل بمفعول التدرج في الكلية الرمزية وصلا يؤسس للوحدة بالعلم و العمل الكونين والوعي في الطبيعة أو الحضارة الخلقية ويؤسس لدور الوحدة الرمزية في الطبيعة أو إن شئنا الحضارة المادية التي تمكن الإنسان من تحقيق ما وعده الله به من تسخير للكون له بما أمده من قدرة على علم قوانينه واستثماره في الاستفادة من ثرواته. فتحصل المعادلة التالية: تعارض بين وحدة الطبيعة وتعدد الثقافة يؤدي إلى فقدان الطبيعة وحدتها (تكون الأعراق) لكن التحرر الثقافي المتدرج من التعدد يعيد بالتدريج الوحدة الطبيعية (بدايات تجاوز الفروق العرقية) فيتحقق التطابق بين الطبيعي والرمزي كما يدعو إلى ذلك القرآن الكريم فتكون الدعوة القرآنية هي حقيقة ما يجري فعلا وليس طلبا لما ليس هو من طبائع الأشياء وإذن فهو تذكير به وتوعية وليس خلقا لمعدوم.

[40] يعلل القرآن تعدد الأمر بمثال الشرعات والمناهج في المائدة الآية 48 بالتنافس في الخيرات مشيرا إلى أنه لو أراد لكان الناس ملة واحدة ولكنه قصد التعدد لهذه العلة: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

[41] ابن خلدون: ;المقدمة+ دار ابن حزم، بيروت، 2003م (ص 143-144).

[42] لبيان العلاقة بين العصبية ونوعي الشرعية انظر: ابن خلدون ؛المقدمة+ دار ابن حزم بيروت 2003 الباب الثالث الفصل 25 (ص 143-144):«**فتعسر طاعته (الملك الذي يحكمه الهوى) وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلّم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها .....(1)-فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية . (2)-وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة** ». لكن النص الذي يبين أن الشرعيتين عقدان عقلي وديني بصورة أوضح هو النص التالي من الباب الثالث، الفصل51 من «المقدمة» (ص 229):«**وحكمه (حكم الوازع الضروري في العمران) فيهم: 1- تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه 2- وتارة (يكون مستندا) إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاة نجاة العباد والثانية يحل نفعها في الدنيا فقط**». فيتضح أن العقد الأول فيه خمسة أطراف الحاكم والمحكوم والشارع وهو عقد حول مصالح الدنيا والآخرة والثاني فيه ثلاثة أطراف فحسب الحاكم والمحكوم وهو عقد مصالح الدنيا لا غير.

[43] قد يعترض معترض فيقول إن العقد الديني هو بدوره يمكن أن يكون عرضة لهذا الازدواج لأن الحاكم هو الذي يتكلم باسم الضامن فيكون متقاضيا وناطقا باسم القاضي. والجواب عن هذا الاعتراض الوجيه هو ما يفهمنا السر الذي من أجله جعل القرآن العمل الروحي والسياسي فرض عين على المؤمنين وليس فرض كفاية. أي إن المحكوم في حالة العقد الديني هو أيضا ناطق باسم القاضي لأن الحاكم ليس له من حيث هو حاكم هذا التمثيل ما دام التمثيل هو للإنسان من حيث هو إنسان أعني من حيث

هو مستخلف. إن هذا النوع الثاني من التعاقد يعني إذن ضرورة التحرر من السلطانين الروحي والزماني والاستعاضة عنهما بسلطان الجماعة على نفسها فهمًا للتشريع السماوي وتشريعا في ما ليس فيه تشريع. وفهم التشريع السماوي نفسه بل والعمل به هما أيضا ضرب من ضروب تشريع الجماعة: الجماعة شرعت لنفسها القبول بالتشريع السماوي وهو معنى كونها مؤمنة به وتعمل بمقتضاه.

[44] لمزيد الاطلاع على ما ينسبه إليها ابن خلدون من صلة بالخلال الحميدة والخير والقدسية يمكن الرجوع إلى الفصل العشرين من الباب الثاني من «المقدمة» (ص. 107-108) بعنوان: «...في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس...».

[45] وحتى لا نسيء فهم ابن خلدون فالمقدس ليس من تتعين فيه الدولة بل هو مؤسسات الدولة بصرف النظر عن أعيان قيامها المحسوس وعن أعيان القائمين عليها. ذلك أن الدولة في المصطلح الخلدوني قد يفاد بها أحد أمرين مختلفين يبدوان دون تمييز واضح عند من لا يدقق في فكره. فقد تظن الأسرة الحاكمة ذات الأعمار المعلومة في **نظريته لكنها** في الحقيقة هي المؤسسات التي تتوالى عليها الأسر الحاكمة رغم أن كلمة **دولة في العربية** أقرب إلى المعنى الأول من المعنى الثاني لأنها اسم مرة من دال بمعنى **انتقل. مثال** ذلك دولة الإسلام أو مؤسسات الدولة الإسلامية التي توالت عليها أسر متعددة من الجنس نفسه ثم أجناس متعددة وهي باقية الدولة نفسها بمعنى المؤسسات الشرعية والقضائية والتربوية نفسها إلخ... التي هي من مقومات النظام المادي والرمزي والإداري في جماعة معينة. وهذا هو المعنى المقدس من الدولة في فكره: أي النظام الذي يجعل الجماعة تكون جماعة إنسانية فتخرج من الحيوانية التي تنحط إليها بمجرد حصول الخلل في نظام الرزق والذوق وسلطان الرزق وسلطان الذوق والسلطان الأسمى.

[46] ومن عجائب هذه العلاقة تقابلها من حيث نسبة «ماصدقاتها». فالنسب العضوي غير المباشر إلى الحياة أوسع صادقية (النسب الآدمي) من النسب المباشر (النسب الأبوي) بخلاف النسب الروحي إلى الله الذي تنعكس فيه الصادقية فيكون المباشر منه (المربوبية) أوسع صادقية من غير المباشر (الآلهية). وعلى ذلك تترتب علاقة عجيبة: الإنسان لا يستطيع أن ينكر النسب المباشر والرب لأنه يعتبرهما بديهية وبوسعه أن ينكر النسب غير المباشر والله. وطبعا فهو قادر على الكفر بها جميعا لكنه لا يصدق نفسه في الكفر بالأولين لمباشرتهما ويمكن أن يكون صادقا في الكفر بالأخيرين لعدم مباشرتهما فيغفل عن العلاقة. وقد جاء القرآن ليذكر بهذين الأمرين: أن يجعل البشرية تذكر وحدتها وأن تؤمن بالله آمرا ولا تكتفي به ربا. وتفسير الموقف الغافل بين: فما يُدرك بالبداهة المحسوسة يتقدم على ما لا يدرك إلا بالنظر والمربوبية والنسب المباشر يدركان بالبداهة المحسوسة في حين أن الآلهية والنسب الآدمي يحتاج الإنسان إلى النظر ليدركهما ومن ثم فالأولان يبدوان من العلم الضروري في حين أن الثانيين ينتسبان إلى العلم النظري وهو اختياري أو ناتج عن فعل اختياري هو التدبر والاستدلال. والمبدأ الخامس هو الذي يوقظ هذا التدبر في الوعي الإنساني: الرقابة الإلهية التي لها في النفس حضور لا يتوقف وخاصة في المواقف الحرجة وأفضلها في التمثيل القرآني هو وجود الإنسان في البحر عند اشتداد هيجانه.

[47] الخلاف حول طبيعة اللحام الذي ينبغي أن تتقوم به المؤسسات فيبنى عليها تنظيم الحياة العامة يعد من أهم مشكلات الأمة مشكلاتها الحالية في مرحلة الاستئناف: فالعلمانيون بوهم دال على الجهل بالظاهرات العمرانية يتصورون من شروط الحرية والديموقرطية نفي الأواصر الطبيعية في العمران الإنساني لاعتبارهم إياها من علامات التخلف والأصوليون بالوهم نفسه يتصورون لواحم العمران هي العودة إلى العصبية

الجاهلية فلا يميزون بين اللواحم كما حددها القرآن واللواحم التي تردى إليها العمران الإسلامي لعدم فهم الفرق بين الشعوب والقبائل القرآنية والشعوب والقبائل الجاهلية. لكن القرآن يجمع بين اللحمتين الرحمية والعقدية ليؤسس حياة جماعية منظمة تحمي الجماعات والأفراد. والداء المستفحل بالفكر العلماني الجاهل بفلسفة الدين وفلسفة التاريخ القرآنية ينطلق من أحكام مسبقة إيديولوجية فيتنكر للأولى والثانية باسم التحديث والعلمانية: فأما الأولى فيعتبرها العلمانيون عودة إلى البنى البدائية وأما الثانية فيعتبرونها مصدرا للظلامية. وهم بذلك يجعلون من شروط البناء تهديم كل الموجود لاستنبات المعدوم. فيتحول التحديث إلى تهديم لأساسي اللحمة الفاعلين من أجل أساسين لا فعل لهما وهما مجرد أداتين للتغطية على الاستبداد الداخلي والتدخل الخارجي.

ونحن نعتقد أن ثورة الإسلام تمثلت في الجمع بمنطق التصديق والهيمنة بين اللحمتين ولذلك فهو قد جعل الأولى تابعة للثانية وقدمها عليها دائما وخاصة في حالة حصول صدام بينهما. فما فائدة الجمع بينهما وما دلالة الترتيب والتبعية الذين فضلهما الإسلام؟ الجواب يأتي بفهم دلالة العلاقة بين المباشرة واللامباشرة لرابطة اللحام: الجيوش المحمدية كانت تنتظم برابطة عليا هي العقيدة ورابطة دنيا هي القبيلة للاستفادة من الرابطتين في الحمية التي يحتاج إليها أي جيش في ساحة المعركة. فتكون العلاقة الصدامية بين عصبيتي العقيدتين المتصارعتين معطلة للصراع بين العصبيتين القبليتين في إطار العقيدة. وهل إذا زال الصراع بين العقائد سنعود إلى الصراع بين القبائل؟ أم إن توحيد الإنسانية يعني التحرر من الصراعين؟ ملاحظة ثانية تتعلق بما حصل في تاريخ الإسلام فأفسد العصبيتين اللتين أقرهما الإسلام: لكن هاتين العصبيتين أضيفت إليهما عصبيتان أخريان هما عصبية الجيش المرتزق بدلا من حاميات القبائل التي كانت تؤسس لقوة الدولة وعصبية الإدارة المرتزقة بدلا من حاميات الشريعة التي كانت تؤسس لشرعيتها. فما الذي يوجد في العصبيتين الأساسيتين من عيوب أدت إلى

تضاؤلهما أمام هاتين العصبيتين البديلين؟ وهل في هاتين العصبيتين ما يمكن أن يكون عنصر خير يقبل التوظيف بعد استعمال مبدأ التصديق والهيمنة ؟ فالمعلوم أن هاتين العصبيتين تابعتين لعصبية الولاء النفعي أعني لما تحتاج إليه الدولة لتصبح جهازا يعمل بإمرة الدولة وهو جهاز يتغول فيصبح آمرا بعد أن يبدأ مأمورا: فحامية القبيلة آمرة ومأمورة وحاملة الدين آمرة ومأمورة. لكن المرتزقة العسكرية والإدارية تبدأ مأمورة ثم تطمح إلى أن تصبح آمرة. فكيف نحول دونها وهذا التحول؟ هل الجمع بين العصبيات الأربع ممكن فيكون عامل تحقيق هذه الغاية؟ هل المسألة يكفي فيها الانتقال من القبيلة إلى الحزب ومن الجيش المرتزق إلى الجيش الوطني المهني؟ كيف نفهم تحول الأحزاب إلى مافيات تستبد بالدولة ويتبين في الحقيقة أنها قبلية أو جهوية ومعها الجيش بل إن الجيوش المزعومة وطنية هي أصل هذه العملية لأن أغلب الأحزاب الحاكمة في البلاد العربية والإسلامية هي ثمرة انقلاب للجيش أو انقلاب إلى جيش مستبد بالدولة؟.

[48] ولعله ليس من الصدف أن اعتبر ابن خلدون النسب الرحمي المباشر هو نفسه أمرا وهميا ليس أساسه العلاقة العضوية الفعلية بل مجرد العقد في تلك العلاقة: ليس هو بالضرورة حقيقة عضوية. يقول شارحا الحديث الشريف:«تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم»: «**بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة. وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو من هذه الوصلة والالتحام. فإذا كان ظاهرا واضحا حمل النفوس على طبيعتها في النعرة كما قلناه. وإذا كان إنما يستفاد من الخبر البعيد ضعف في الوهم وذهبت فائدته وصار الشغل به مجانا**».«**المقدمة**» **دار ابن حزم بيروت** 2003م (ص: 97).

[49] ولعل أفضل فيلسوف أدرك أهمية هذه الفكرة وصاغها بوضوح أساسا لكل الفكر الفلسفي بل ولكل فكر ووجود إنسانيين هو بدون منازع ديكارت حتى وإن كان ابن خلدون

سبقه إلى ما يشبهه في:«لُباب المحصل» وفي:«المقدمة» (وليس هنا محل بيان ذلك).
ولذلك فديكارت قد وضع مبدأ الضمانة الإلهية شرطا في كل معرفة وفي كل إيمان بوجود العالم الخارجي وحتى بوجود كيان الإنسان العضوي. لكن جميع الأنبياء ينطلقون من هذه الحقيقة نبينا صلى الله عليه وسلم والنبي الذي يعود إليه مرجعا أساسيا في هذه المسألة أعني إبراهيم -عليه السلام: فكلاهما جعل هذه الحقيقة أهم مبدأ من مبادئ دعوته.

[50] وكل من يفصل بين هذين الوجهين أعني وجود الدين في الأذهان ووجوده في الأعيان ينتهي إلى الموقف العلماني الذي يعتبر الدين عقائد في الضمير لا غير وينفي عنه الوجود الفعلي في الشرائع التي هي تعين تلك العقائد في التاريخ الفعلي للبشر من حيث هم جماعة. العقيدة التي ليس لها مفعول في وجود الجماعة ليست دينا بل هي من أوهام صاحبها لا غير. وهذا يؤول إلى المنظور الفرداني للقيم ومن ثم إلى نفي الحياة الجماعية الروحية حصرا للجماعة في ما تشترك فيه من شروط مادية للحياة وهو معنى الرد إلى أسفل سافلين أو الخسر أو الداروينية. وطبعا اعتبار الدولة هي هذا لا غير واعتبار الدين هو ما في الأذهان لا غير هو المقصود بالفصام بين الروحي والزماني وهو من ثم جوهر العلمانية إذا لم يقصد بها تحقيق القيم الروحية في العالم أعني مفهوم الدين الحقيقي: ليس هو عقيدة في الأذهان فحسب بل هو شريعة في الأعيان أي تحقيق القيم في حياة الجماعة بنظام يكون فيه الحكم غير طرف في العقد الجماعي أو النظام الحقوقي والسياسي وهو معنى﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ﴾ [الأنعام57] و [يوسف 40و67] حتى لا يكون الحاكم في الوقت نفسه أحد المتحاكمين وأصل الحكم والتشريع. والجماعة يمكنها أن تكون كذلك بتفويض من الحاكم الأسمى الذي يجعل تشريعها مستندا إلى صورة الحاكم المثالي، أي الله وليس إلى عصبية حزب له الأغلبية فيشرع من منطلق مصلحة جماعته لا من منطلق مصلحة الأمة والإنسانية كلها.

[51] مجاري العادات مفهوم محايد بين دعوى الضرورة ودعوى الحرية في أفعال العباد والأشياء. وهو مفهوم أبدعه الفكر الأشعري لحل المسألة الوجودية والمسألة المعرفية المسألة التي تنتج عن المقابلة السطحية بين الضرورة والحرية في الميتافيزيقا القديمة عامة والأرسطية خاصة. فبفضلها أمكن تحرير علوم الطبيعة من الضرورة الوجودية للإبقاء على الضرورة المنطقية فحسب: التحليل العلمي للظاهرات الطبيعية لا يقتضي أن توجد الضرورة في الوجود لأنها لو وجدت لامتنع على المعرفة الإنسانية أن تكون إلا تراثيا للوجود فلا يستطيع الإنسان تصور فرضيات متعددة لتفسير الظاهرة نفسها. لكن الضرورة المنطقية ضرورية حتى يكون القول النظري ذا اتساق: وهو إذن ضرورة شرطية من جنس إذا كان كذا فإذن كذا. وهو ما لا يمكن أن يكون مقبولا في الوجود ذاته بل في أحكامنا عليه. وبفضلها أيضا أمكن التحرر من نظرية الحرية المطلقة فأصبحت أفعال العباد هي بدورها خاضعة لمجاري عادية قابلة للعلم مثلها مثل الظاهرات الطبيعية حتى وإن كانت هذه المجاري أكثر تعقيدا وأعسر على الفهم. لذلك كان التاريخ لا يعد من العلوم في الإبستمولوجيا اليونانية وبات قابلا لأن يصبح علميا في الإبستمولوجيا الخلدونية التي هي أشعرية تعتمد على مجاري العادات بديلا من الحرية والضرورة.

[52] ماذا يعني هذا التمييز بين توسط العالم نزولا من الله إلى الإنسان وتوسطه صعودا منه إلى الله؟ من قرأ القرآن ببصيرة يفهم ذلك بيسر. فالقرآن يخبرنا أن العالم بموجوداته ونظامه يمثل الآيات الأساسية للعلم بالله أفعالا وحكمة ووجودا حتى وإن كانت الذات والصفات من الغيب المحجوب. لذلك فهو يدعونا للنظر فيه آفاقا وأنفسا لأن الأنفس نفسها من العالم. والقرآن يخبرنا بأن قيامنا المادي والعضوي معينه من العالم الذي سخره الله ليكون وسطا لحياة عباده من الإنس والجن ومددا لقيامهم الحيوي. ولما كان المعنى الأول يوصل إلى المعنى الثاني فإنه يخلصه من الوهم الذي يجعل العقل يقف عنده فيعتبر نفسه مدينا بشروط قيامه ومقامه للعالم وليس لخالقه وخالق العالم. ويمكن

أن نعتبر العالم ممرا للتواصل بين القطبين الله والإنسان لتيارين في الاتجاهين: من الله نحو الإنسان ومن الإنسان نحو الله. وكلا التيارين مضاعف. وفي ذلك تحديد دقيق لمفهوم الدين. فمن الله نحو الإنسان مرورا بالعالم الطبيعي ينزل ما يناسب الربوبية وما يناسب الألوهية أعني شروط البقاء الطبيعي وشروط البقاء الخلقي (مهما كان الإنسان مشطا في إلحاده فإن أقصى ما يتوصل إليه في النفي الديني هو نفي الألوهية والعجز عن نفي الربوبية لأنه ينسب إلى العالم ما ينسبه المتدين إلى الله فيؤله العالم ناسبا إليه وظيفتين كونه معين الحياة وأصل المعين). ومن الإنسان نحو الله مرورا بالعالم الطبيعي يصعد ما يناسب العمل والعلم أعني ما به يحصل شروط البقاء الطبيعي وما به يحصل شروط البقاء الخلقي (مهما كان الإنسان مشطا في الوثنية والإلحاد فإنه لا يستطيع ألا يتصور وراء ظاهرات العالم نظاما من القوانين يجعل عمله وعلمه ممكنين). فتكون المعادلة التي تجعل الإنسان متدينا بالضرورة مؤلفة من القطبين ووسيط التواصل بينهما ثم التواصل في اتجاهيه من القطب الإلهي إلى القطب الإنساني. وذلك يعتبر تدينا لأن الإنسان هو الذي يدرك هذه العلاقات. ومن الناس من يكتفي بإدراكها من الإنسان صعودا ولا يتصور مثلها من الله نزولا فيعاند في إمكان الوحي: لكأن العقل نفسه ليس بعضا منه بصريح القرآن نفسه الذي يجعل الوحي ذاهبا من أدنى الإدراكات ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...﴾[النحل 68] إلى أسماها (الوحي النبوي) وبينهما كل درجات فهم الوجود وعلمه قوانينه ووجهة مساراته أو سننه.

[53] وكلما مات علم من العلوم ازداد فتاته ولذلك فإن العلوم الميتة تغرق أصحابها في الجزئيات والمعارف التي لا معنى لها لأنها تتحول إلى ما يشبه ألعاب التحدي بين العلماء أيهما أكثر رواية ومن ثم فهي من علامات قلة الدراية. ويمكن القول إن جل العلوم الإسلامية قد انحطت إلى هذه الحالة قبل ابن تيمية وابن خلدون و هما لم يستطيعا إخراجها من هذه الحالة رغم ثورتهما بل إن ركام الفتات قد حال دون إدراك معاني ثورتهما التي لا تزال غير مفهومة بل هي فهمت على عكس ما قصد إليه صاحباها إذ آل

إصلاح البعد الرمزي عند ابن تيمية إلى قتله عند ورثة فكره من الأصولية الدينية وآل إصلاح البعد الحيوي عند ابن خلدون إلى قتله عند ورثة فكره من الأصولية العلمانية.

[54] والجهل والتحريف المركبان هما علة ربطنا بين نظرية الحصانة الروحية والنخب في الجزء الثالث: فالجاهلية والتحريف العاميان يمكن اعتبارهما ثمرتين مرتين من ثمرات الجهل والتحريف المركبين أعني أن النخب الفلسفية والدينية هي التي تنتج ذلك من خلال دورها في المؤسسة التربوية. الأولى تجعل الناس جاهليين بوهم من العلم المطلق الجاهل بحدوده والثانية تجعلهم محرفين بقصد إخضاعهم لتواطئهم مع الطاغوت الزماني. وسنعود إلى المسألة في الجزء الثالث بتفصيل أكبر.

[55] قد يعترض معترض فيقول: اليتوبيا الدينية يمكن قبولها لكن ما المقصود بالداروينية الدينية؟ وطبعا فلم نورد ذلك لمجرد التناظر اللفظي بين العبارتين. فالداروينية العلمية معلومة وهي المقصود بالضرورة والصدفة مبدأ تفسير لما يحصل في الظاهرات العضوية. فإذا فهمنا ذلك فإن جل أديان الشرق الأقصى من غير الأديان المنزلة هي بنوع ما من هذا الجنس: فهي تقول بالتناسخ وبما يشبه الغرق في طاغوت القانون الطبيعي مثل الكائنات الحية الأخرى من النبات إلى الإنسان أو تكاد.

[56] خلافا للرسالة الإسلامية التي كانت رسالة فاعلة في التاريخ فأسست دولة بل هي دولة ودعوة متلازمتان كانت الرسالة المسيحية مجرد دعوة يتوبية لجماعة عزلاء من جنس الجماعة الصوفية فكان ذلك أن أصبحت قابلة للاستعمال أداة إيديولوجية لكل الإمبراطوريات التي توالت على توظيفها بدءا ببيزنطة وختما بالولايات المتحدة الأمريكية مرورا بكل حركات الاستعمار الغربي في العالم كله. وكما هي حال الضعيف إذا قوي فإنه يكون صاحب أخلاق العبيد الذين لا يحركهم إلا حب الانتقام والتشفي من الجميع.

[57] إذا كانت كل الأعضاء تشهد يوم الحساب فمعنى ذلك أن كل الكائنات لها شيء من الذاكرة أو التسجيل الذي يجعلها مؤلفة من الأبعاد الأربعة وليست مقصورة على الوجهين الأولين. انظر [فصلت 20-23]:﴿حَتَّى إِذَا مَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيراً مِّمَّا تَعْمَلُونَ* وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنْ الْخَاسِرِينَ﴾.

[58] وإلى هذا المبدأ تعود كل القيم الإيجابية الإسلامية بالمقارنة مع الأديان الأخرى التي يغلب عليها السلب أقصد سلب قيم الدنيا باسم قيم الدين: ويمكن إثبات التناسق العجيب لقيم القرآن من منطلق هذا المبدأ الأصلي وما يتفرع عنه من تناغم قيمي نشكر الله على توفيقه لنا لاكتشافه. ويمكن لكل من يريد أن يدحض سخافات محاربي الإسلام من أصحاب الملل الأخرى أن ينطلق من هذا الأمر ليبين فضائله ونقائص مللهم. فعن التلازم الوجودي الأصلي بين الدين والدنيا تنتج التلازمات الفرعية الأربعة التي تناسب أصناف القيم الأخرى في مستويي التقويم الفعلي والرمزي حتى وإن اقتصر الكلام هنا على أحدها هو صنف القيم الخلقي المتمثل في التلازم بين الدين والسياسة. وينبغي أن نذكر هنا بسرعة التلازمات الثلاثة الأخرى. في مستوى القيم الفعلية لا أحد يعجب إذا فهم هذا المبدأ علة المنزلة التي يوليها الإسلام للرزق والذوق بالمعنى الفعلي (أي الجنس ومتع الحياة عامة) وأداة القدرة أعني سلطان الرزق وأداة الإرادة أو سلطان الذوق. فهذه كلها تفهمنا صلة الدين بالسياسة من حيث هي إدارة الشأن الإنساني و رعايته في هذه المجالات كلها. أما في المستوى الرمزي فواضح لمن يقرأ القرآن أن التلازم الأصلي ينتج عنه بالإضافة إلى التلازم الخلقي التلازم المعرفي بين الصوري (أو العقلي) والمادي

(أو التجريبي) والتلازم الذوقي بين الحدسي والحسي والتلازم الجهوي بين التعبير عن الإرادة والتعبير عن القدرة. وفي كل هذه الحالات الحد الأول هو الذي يسمو بالحد الثاني ويضفي عليه المعنى والصورة وهو معين الرمز والروح في كل الشؤون الإنسانية. والفصل بينهما مستحيل. وعندما يحصل ينتج عنه أمران مشوهان فيكون الرمزي فعليا بالسلب ويكون الفعلي رمزيا بالسلب: وذلك هو جوهر التحريف بالمعنى القرآني للكلمة.

[59] وهذان هما الحيزان اللذان يصلان الطبيعي بالحضاري من الوجود الإنساني: فيصبح المكان جغرافيا والزمان تاريخا. ولما تتحد البشرية يتحد التاريخ والجغرافيا في المعمورة لأن المسافات تزول وتصبح كل نقطة من المكان شاملة لكل المكان وكل لحظة من الزمان شاملة لكل الزمان لأن الذاكرة البشرية والحضور البشري يتحدان فيتحقق ماصدق المفهوم الذي استخرجناه من الآية الأولى من «سورة النساء».

[60] ومن الأمور المحيرة في هذه العلاقة ربط كل جزاء حصل في التاريخ الروحي للأمم التي يقص القرآن الكريم تجاربها الروحية بنكبات تنتسب إلى عالم الطبيعة وهو ما يعني أن ما يجري في الظاهرات الطبيعية رغم كونه ذا نسق مختلف تماما عن نسق التاريخ الإنساني له دور ما من غيب العلم يؤدي هذه الوظيفة ولو بزمانية جامعة بين الزمانيتين التاريخية الخلقية والتاريخية الطبيعية. وإذا نحن تكلمنا على المستقبل وليس على الماضي بخصوص هذا الأمر المحير فإننا نلحظ أن ما ينتج عن التلوث من تغيير للمناخ قد يمثل بداية لفهم هذه الظاهرة. لكأن الإنسان الذي يعمل بتجاهل العلاقة بين الشهادة والغيب يغفل مآلات أفعاله البعيدة التي لا يراها أو يتعامى عنها فتكون الحصيلة تغييرا في المحيط الطبيعي الذي هو مورد حياته وقدرته فتكون إرادته وعلمه عدوين لمورد حياته وقدرته فيحصل رد الفعل الطبيعي الذي يذكر منه القرآن بعض الأمثال في كلامه عما حصل للأمم التي حرفت الرسالات. وكان العقاب

دائما بالعوامل الطبيعية مثل الماء أو الزلازل أو الأمراض أو الآفات كالقمل والضفادع إلخ.. فهل يكون ارتفاع حرارة الكرة الأرضية مؤشرا على نكبات مقبلة تكون أداة العقاب فيها لتجاهل الإنسان مآلات أفعاله: زلازل وطوفانات فتاكة أو أمراضا لا قبل للطب بها؟ وكيف نوفق بين ذلك وبين العدل الإلهي: ذلك أن هذا العقاب لا يميز بين المسؤول عن العدوان والفساد وغيرهم ممن يعيشون معه دون أن يكون لهم يد في ما يحصل وحتى لو فرضناهم يحملون مسؤولية عدم التصدي للفساد فإن المتصدين منهم كذلك لا يستثنون من هذا العقاب: فكيف نفهم ذلك؟ هل يمكن القبول بالمبدأ العام الذي سنصل إليه عند الكلام على المدى الزماني الفلكي حيث يتبين أن الإنسان الذي تدور عليه الشرائع لا يكاد يمثل ذرة في الكون بحيث إن ما يحصل له فعلا وانفعالا قد لا يكون أمرا مهما في معادلة اقتصاد العالم العامة فيكون من السخف المنازعة في العدل الإلهي من منطلق ما يحصل للإنسان فموقع الإنسان و منزلته في نظر نفسه ليست هي المحدد خاصة إذا قيس الإنسان بكل المخلوقات رغم تكريم الله له.

[61] وهو مبدأ قرآني أساسي يناقض فلسفة التاريخ التي يستخرجها هيجل من تأويل رموز المسيحية فالتاريخ ليس تناقص الطبيعي وتزايد الثقافي بل هو تطورهما المتوازي كل في اتجاه الثاني بأثر تفاعلهما فضلا عن كون كل منهما لا يخلو مما في الآخر (كما يرمز إلى ذلك في القرآن تفضيل السماء والأرض الاستجابة لأمر الله طائعين) إلى أن يتطابقا فكلاهما غاية الآخر: الطبيعي "يتأرخن" والتاريخي "يتطبعن".

[62] وهذان هما الحيزان اللذان يصلان الحضاري بالطبيعي (عكس مفعول الحيزين الأولين): فيصبح السلّم بين الناس علاقات مع العالم وتصبح الدورة التبادلية بينهم دورة تبادلية مع العالم. ولما تتحد البشرية يتحد السلّم والدورة فيكون العمل من حيث هو علاقات بين الناس موزعا على المعمورة كلها ومن حيث هو علاقات بينهم

وبين العالم مورده كل ثروات المعمورة من دون حدود حتى إن أي بضاعة في أي مكان من المعمورة يمكن أن تكون مؤلفة من مواد استخرجت من جل أركان المعمورة بفنيات مستمدة من جل لحظات التاريخ الإنساني. فيحصل ما حصل في الحيزين السابقين. لكن حصول هذا التوحيد في حالة الأحياز الأربعة يفترض أثر الحيز الأصلي فيها جميعا أعني ما حاولنا أن نرمز إليه بالهرم عند الكلام على القضاء والقدر أو الاستراتيجية التوحيدية القرآنية التي تسعى إلى تحقيق شروط الاستخلاف الإنساني.

[63] هذه المعاني الدقيقة ليست قابلة للفصل بعضها عن البعض. فالأشياء أيا كانت طبيعتها تتفاعل وجوديا إذا تساوقت في المكان (دون أن يعني ذلك التلامس بل فقط المشاركة في الانفعال به حيزا كما يحصل في الجاذبية) وتوالت في الزمان (أما التعاصر دون التوالي فيفترض أن الشيئين ذوي مجريين متوازيين غير متفاعلين) وتراتبت في سلم ما يكون بعضها شرطا للبعض الآخر أداة أو أي علاقة وظيفية أخرى فتحصل دورة يكون فيها كل عنصر شرطا في الآخر بصورة تجعله داخلا في تكوينه. وتلك هي الدورة المادية. أما إذا كان ذلك ليس منظورا إليه في عين الشيء بل في تصور متصور لعين الشيء فهو ينتسب إلى الدورة الرمزية. وقد تتطابق الدورتان إذا كان التصور الذهني مطابقا للعين: وهو مستحيل على الإنسان وممكن لله وحده لعدم الفارق بين كون الشيء موجودًا. وكونه معلوما له إن كان علمه تصوريا.

[64] ذلك أن القرآن ليس فيه شيء سدى. وهو يتكلم عن سبع سماوات ومن الأرض مثلهن. والاستخلاف في الأرض اسم جنس وليس اسم عين واحدة. لذلك فهو يشمل الأرضين السبع. وهذا المعنى هو الذي يحل معضلة السبع المثاني. فلا يكون القصد بالسبع المثاني إلا السموات السبع مع الأرضين السبع فتكون سبع مثان هي المكان الذي ينبغي أن تتحقق فيه قيم القرآن العظيم. وتلك هي مهمة الأمة الشاهدة على الناس. وفي ذلك ينبغي لشبابها أن يتنافس بالعلم وغزو العالم بحثا عن الأرضين الستة الباقية خلال مواصلة نشر الإسلام

بالتي هي أحسن. وحتى لا يظن القارئ المستعجل أن هذا المعنى ليس هو إلا حلما هدفه تمكين شباب المسلمين من الطموح الكوني واستئناف استكشاف العالم لبز من يمارسه بعد من الأمم الأخرى وتحقيق الكونية التي هي الدعوى الأولى في الرسالة الإسلامية ينبغي أن نؤيد ذلك بنص قرآني تحير فيه المفسرون: أنه معنى السبع المثاني. فالقرآن الكريم يخاطب الرسول الكريم فيقول له في الآيات 85-87 من «الحجر»: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ* إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ* وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾.

كل التحير هو حول السبع المثاني. لكن النص واضح: فالله يتكلم عما امتنَّ به على محمد صلى الله عليه وسلم أي ما تتعلق به الرسالة الخاتمة التي أتى بها فلا يمكن أن تكون السبع المثاني أمرا من القرآن أو من جنسه (الفاتحة سواء اعتبرت منه أو من جنسه) بل هي ما أتى به القرآن لتحديد شروط استعماره المثلى أعني القيام بأمانة الاستخلاف فيه. فلا يكون ذلك إلا الكلام على العالم الذي على الإنسان أن يستعمره ليحقق الاستخلاف: وإذن فالسبع المثاني هن السموات السبع والأرضون السبع فتكون سبعا مثاني. ولذلك بدأت الآية 85 بالكلام على الخلق بالحق والدعوة إلى الصفح الجميل أعني الصبر على الناس في التبليغ لأن الأمر طويل وطويل جدا. وتذكر الآية 86 بأن الله أعلم بخلقه وبأسرار تحقق الرسالات لنصل إلى الآية التي تحدد الإطار المكاني: السبع المثاني أي السموات السبع ومن الأرض مثلهن.

[65] [هود 61]: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾.

[66] [البقرة 30] وتتكلم في الاستخلاف العام من حيث هو منزلة وجودية للإنسان من حيث هو إنسان مرموزا إليه بآدم. لكن معنى الاستخلاف الإضافي هو الأكثر ورودا في

القرآن الكريم. ويقابله معنى الاستبدال وكلا المعنيين من الاستحلاف لا يشمل الإنسان من حيث هو إنسان بل يختص بمن أدى الأمانة على وجهها فكان أهلا لثمرة للاستخلاف أعني إرث الأرض. فيكون الاستخلاف العام من حيث هو منزلة وجودية للإنسان مجرد إمكان لا يصبح بالفعل إلا إذا تحققت شروطه فيتم بحصول ثمرته حتى يمتحن الإنسان في أداء الأمانة. والمستخلف الذي نال الثمرة هو كذلك ليس حاصلا عليها بمعناها التام إلا إذا لم تتحول عنده إلى سبب للكفر بالنعمة: فيكون الاستخلاف الخاص أحيانا من علامات الكفر وليس من علامات الإيمان ومن جنس المد في الطغيان حتى لا يكون للإنسان على الله حجة.

[67] وهذا هو القصد الأشعري من نفي الغائية. فحاشا أن يكون الأشاعرة بنفيهم الغائية عن الله قد قصدوا أنه غير حكيم أو يعمل عبثا بل القصد أن الله لا يمكن أن يعمل من أجل شيء دونه مكانة. ولما كان لا شيء يعدله مكانة فإن الغاية الوحيدة لعمله هي ذاته وهو معنى كونه الأول والآخر. لذلك فكل العالم ليس له من غاية غير عبادة الله. وكل ما ليس منضويا تحتها حقير: واستعمار العالم والاستخلاف فيه جزء من عبادة الله لأن من عبادته طاعة أمره وأمره للإنسان أن يستعمر العالم ويخلفه فيه هذا هو الفهم القرآني للرسالة. وهذا الفهم يقتضي أن يتضمن القرآن استراتيجية تحقق شروط هذا الاستخلاف وأول هذه الشروط هو توحيد البشرية تحت هذا العنوان: الأخوة البشرية والخلافة الإنسانية في العالم لعبادة الله دون سواه ومن ثم التحرر من الطاغوت الروحي والزماني.

[68] فينبغي أن نشير إلى أمرين مهمين يخطئ من ينساهما عند الكلام على تقدير الأعمار والمدد في الفلكيات عامة وفي تاريخ الأرض خاصة. ذلك أن أدوات تحديد عمر العالم عامة أو أي ظاهرة من ظاهراته فضلا عن كونها منه ومن ثم فهي مشروطة بعلم يخرجها من خضوعها لما يخضع له العالم من عدم تحديد لتكون وحدة قيس ثابتة لا

تختلف كثيرا من حيث المبدأ والآلية عن أدوات أي مزارع يقيس سن الحيوانات بأسنانها أو سن الأشجار بطبقات جذعها.

لكن هامش التقريب عند المزارع يمكن التغاضي عنه إذا قيس بهامش التقريب عند علماء الكسمولوجيا. فقاعدة الأعداد الكبرى تعمل بعكسها في حالة قيس أعمار الموجودات الجزئية فضلا عن عمر العالم كله. فإذا طبقناها على القياسات المتكررة يكون عملها إيجابيا أي إنها تقلل من نسبة الخطأ بمقدار تزايد تكرار القياسات على المقيس نفسه فيؤدي إلى تصويب الأخطاء بعضها البعض: تزيد وتنقص فتتعادل في الغاية أو هكذا نفترض بمقتضى قانون الأعداد الكبرى إذا خضعت له تكرارات العملية القيسية نفسها. أما إذا استعملناها مع تثبيت وحدة القيس لقيس أشياء مختلفة مهما كان عددها فإننا نضاعف الخطأ بمقدار عدة تكرار استعمالها لتقدير المعدودات المختلفة خاصة إذا كان مقدارها فلكيا بخلاف حالة المزارع: فالخطأ مهما كان طفيفا سيكون هو بدوره فلكيا. المزارع يقيس أمرا محدودا بمعيار محدود في زمن محدود وإذن فيمكن له أن يفترض الأمرين ثابتين في مدة قصيرة للثبات النسبي الذي يتميز به الموضوع الذي يحدد سنه. يمكن له أن يحدد سن الأغنام أو الأبقار أو الجمال بتوالي أسنانها وحتى البشر.

لكن عندما نقيس عمر العالم أو عمر أي ظاهرة منه دون أن ندري هل ما نقيسه محدود أو غير محدود وما مقدار المحدودية أو اللامحدودية فيه (لاختلاف مستويات اللامتناهي) فإن عملية التقدير تشبه المقامرة والرجم بالغيب. إننا نفترض في حالة قيس ظاهرات ذات سلم ينتسب إلى لامتناهي الكبر أو إلى لامتناهي الصغر بمعيار تآكل المواد أو بتحللها الإشعاعي كما في القيس بالكربون نفترض أمرين لا يصحان في ما يقاس بالمقادير الفلكية إلا صحة ذات نسبية عالية جدا. فإذا كان قيس عمر الشجرة بطبقات جذعها أقل دقة من قيس عمر الأغنام بأسنانها لأن النمو في الأشجار ليس له النسق نفسه في الطبقات الأولى وفي الطبقات التي تليها فكيف بالأمر في قيس عمر الكون. ثم إن تحديد أعمار الظاهرات الكونية بما يطرأ على واحدة منها يفترض تحللها ثابت النسق بل ويفترضها مساوقة الوجود للمقيس ويفترض الاتساق وعدم وجود الطفرات.

فالتحلل الإشعاعي للكربون مثلا إذا اعتبر مقياسا قد يكون مر عليه زمن لم يكن فيه يتحلل أو حتى لم يكن فيه موجودا وكان العالم قبله موجودا وكذلك بعده وقد تكون بعض الطفرات حصلت فيه. لذلك فعندنا أن كل التقديرات الفلكية شديدة النسبية. وليست غايتنا أن نعترض على التقدير الفلكي بهذه الأدوات بل أن نسعى إلى تحرير القرآن الكريم من قراءته بمعيار الإعجاز العلمي الذي لم نكد نخرج من استعماله عند الفلاسفة والمتصوفة في العصر الوسيط إذ قرؤوا القرآن بفلك بطليموس وعلم أرسطو حصرا فيهما حتى وقعنا في ما يماثله عند مفسري عصرنا إذ يقرؤون القرآن بالفيزياء الحديثة حصرا فيها. ما نرفضه بصورة قاطعة هو أن يصير معيار كل شيء معيرا بشيء فنقع في تشبيه لا يبعد كثيرا عن الشرك. لذلك فسنضع فرضيات تمكننا من تجاوز نظرية الإعجاز العلمي لعدم اهتمامنا بالبحث في المطابقة بين القوانين العلمية وحقائق القرآن الكريم.

[69] لما كانت كلمة «يوم» في القرآن متعددة المعاني فهي أحيانا اليوم الأرضي وهي أحيانا يوم عروج الأمر الذي يعدل ألف سنة مما يعُد البشر أو يوم عروج الروح الذي يعدل خمسين ألف سنة مما يعد الناس إلخ... فإننا لا ندري أي يوم كان يوم الخلق وما هي نسبته التقديرية بالقياس إلى هذه الأيام المختلفة وعددها كبير كما هو معلوم إذ يوجد يوم الدين ويوم القيامة واليوم عند الله إلخ....

[70] ويكفي أن نأخذ السَّنة الأرضية أو دورة الأرض حول الشمس المعلومة لتكون وحدة قيس الزمان والمكان في الوقت نفسه. وبفضل ذلك نحدد سرعة الأرض في دورانها حول الشمس ويمكن أن نأخذ معدل هذه السرعة وهو تقريبا 30 كلم في الثانية لأن مدار الأرض قابل للقيس وهي تقطعه في سنة أي 365 يوما وربع اليوم. وكل هذه العناصر تساعدنا في مسألة تحديد الإطار الزماني الذي تتحقق فيه شروط الاستخلاف أو تاريخ

الإنسان عامة ببعديه الروحي والحضاري بمجرد أن نكتشف المفتاح الذي يمكن من وصل الأمرين أحدهما بالآخر. وفي ذلك بيان فضل الأرض في الكون فحركتها حول الشمس هي وحدة القيس القرآنية ومنزلة الإنسان فيها برمز السفينة ونوح تعطينا مفتاح اللغز الكوني لأنها تبين لنا دلالة الاستواء على العرش بمعنى التدبير بعد الخلق وعلاقته بالاستخلاف ومن ثم مدة مقام البشرية في العالم ومدة العالم المخلوق. وكل ذلك نقدمه على وجه الفرض لا الحقيقة اليقينية.

[71] وطبعا فليس هذا من التفسير الرمزي بمعنى المقابلة بين المجاز والحقيقة بل بمعنى سيأتي شرحه وأساسه أن القرآن الكريم الذي ينفي كل تشبيه للذات الإلهية لا يتكلم عليها إلا بما يبدو تشبيها وهو ما يعني أن لكلام الله على نفسه معنى لا يمكن من حيث هو تعبير رمزي أن يكون إلا تشبيهيا أما معنى المعنى فهو غير تشبيهي بمقتضى قوله ليس كمثله شيء: هذا المعنى غير التشبيهي هو المقصود بالتفسير الرمزي عندنا. وإذا كان الكلام على الله فالوقوف عند أي معنى تشبيهي شرك مهما كان مجردا ومن ثم فمعنى المعنى هو هذا التوجه اللامتناهي في التخلص من المعنى التشبيهي. وذلك لأن المعنى غير التشبيهي المقصود يخضع لمبدأ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى11]. لكن عندما يكون الكلام على ما يتعلق بصلة الوحي بالدنيا وبالاستخلاف فإن معنى المعنى قابل للتحديد بحيث يمكن القول إن السفينة هي وسيلة النجاة في الطوفان وعمل نوح هو السعي إلى النجاة وقد صنعت بأعين الله ومن ثم فهي رمز الشريعة التي ترعى سعي الإنسان لتحقيق العبادة التامة أي الاستخلاف على أتم الوجوه. وعندما نستعمل «ليس فحسب بل وكذلك» فنحن نتبع حجة الإسلام في ضرورة الجمع بين المعنى ومعنى المعنى: أي إن الأمرين مقصودان لأن الأول هو أداة التبليغ العام أو الدال والثاني هو مضمون الرسالة المبلغة أو المدلول الذي تتعدد مستويات فهمه وتلك هي علة الحاجة إلى التعليم.

[72] وحتى الوضعي من الشرائع فإنه لا يخلو من شرعية الشرائع المنزلة حتى وإن خلا من تعاليها على الزمان والمكان لعدم تمكنه من اعتبار دور الغيب في الشهادة بسبب محدودية العلم والعمل الإنسانيين. فهو يتضمن الأصلين اللذين لأجلهما يمكن التسليم بهذا التصور الذي جعل الفكر الإسلامي يفضل عند الضرورة النظام ولو كان مستبدا على فوضى عدم النظام دون أن يعني ذلك أنه يقبل بالاستبداد أو بالتشريع الوضعي. والشرائع هي أولا سعي اجتهادي لإخراج الإنسان من سلطان القانون الطبيعي وتحريره مما ينافي مهمة استعمار الأرض الذي كلف به أبناء آدم وهو الوجه المادي من الاستخلاف ثم هي درجة مهما دنت من تحقيق قيم العدل والسلم المدنية فتعتبر لذلك في نسبتها إلى الشريعة مناظرة لنسبة التدين الطبيعي الفطري للتدين الكتابي المنزل.

[73] معضلة المعضلات في الوجود الإنساني هي عينها ما في العلم والعمل الإنسانين من لغز وجودي محير: فكلاهما يفترض المطلق رغم كونه نسبيا. ما من علم أو عمل يقوم به الإنسان إلا وهو إدراك وقدرة محدودان ومصحوبان بإدراك بأن الإدراك والقدرة لا يتمان إلا إذا كانا غير محدودين لأن مجال فعلهما وما يتعاملان معه أو موضوعاتهم كلها تتصف بهذه الصفة. وهذه النسبة هي النسبة بين الشهادة والغيب: والإنسان لا مفر له من التعامل شرطا في حياته رغم علمه بحدود علمه وعمله. تلك هي علة كون الوجود الإنساني فيه الكثير من المغامرة ويحتاج إلى الكثير من الأمل. وحتى لا يكون ذلك مجرد أماني فإن الله قد مكننا من الموقف الخلقي المناسب إذ برأ الاجتهاد النظري والجهاد العملي ذوي القصد الصادق ولم يجعل الحساب بالنتائج بل بالجهد والقصد وهو ما يسمى بمصطلح قانوني مسؤولية الوسائل obligation de moyens لا مسؤولية النتائج: obligation de résultats.

[74] وغرق زوجه وابنه اللذين استثناهما الله من السفينة رمز واضح إلى ضرورة التمييز بين صلات القانون الطبيعي أو الخلق وصلات القانون الخلقي أو الأمر أعني رمزا للانتقال من اللحمة الطبيعية التي لا تصحبها لحمة خلقية إلى اللحمة الطبيعية الملازمة للحمة الخلقية أو الخلافة الإنسانية.

[75] [العنكبوت 14]: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَاماً فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾.

[76] إن في استعمال لفظة: «عَامًا» بعد الخمسين المستثناة و «سنة» بعد الألف المستثنى منها دلالة لا يمكن أن تخفى على من يسلم بأن القرآن لا يمكن أن يتضمن فنيات بلاغية يقتصر دورها على الأثر الأسلوبي. لذلك فنحن نعتبرها رامزة إلى شيء آخر له صلة بما بين يوم الأمر ويوم الروح من نسبة. فرضيتنا هي أن وصف الخمسين المستثناة من الألف بكونها أعواما ووصف الألف بكونها سنوات تمييز مقصود يمكن أن يكون ما يلي: فلو اعتبرنا الألف كلها من جنس واحد لكان مكث نوح في قومه معادلا ليوم من أيام الأمر عندما تعتبر السنوات أرضية. لكن وصف الخمسين المستثناة بكونها أعواما إشارة إلى كونها من طبيعة أخرى. ألا يمكن ربط ذلك بيوم صعود الروح والملائكة الذي يقدر بخمسين ألف سنة؟ فيكون كل عام من الخمسين المستثناة عندئذ مساويا ليوم الأمر؟ وتكون أيام البقية لا أعوامها من جنس أيام الأمر؟ ولما كان ذلك هو مدة صعود الروح والملائكة فهو يعني رفع السجلات ليوم الحساب بعد نهاية عمل حفظ الإنسان الذي كلفا به.

[77] مدة التبليغ التي رمزت إليها السفينة هي مدة التاريخ الإنساني كله من حيث هو تحقيق القيم الخلقية والروحية الكامنة في فطرة أبناء آدم بمقتضى الميثاق [الأعراف 171-172]. ويمكن أن تعتبر هذه المدة رمزا لعمر الإنسانية من حيث هي مستخلفة

ومكلفة باستعمار الأرض (علما بأن الأرض ترمز إلى العالم المخلوق كله وليست مقصورة على معناها الاصطلاحي).

[78] ينبغي ألا ننسى أن مسلمتنا الأساسية هي أن القرآن يستدل بانتظام مجاري العادات وليس بخرقها. والإعجاز الإلهي ليس هو شيئا آخر غير نظام الخلق (الطبائع) ونظام الأمر (الشرائع) وكلاهما من سنن الله التي لن تجد لها تبديلا أو تحويلا. ولو كان القرآن يحتج بخرقها لكان تكذيب المشركين للنبي وجيها: فهو يرفض المعاجزة ويرد دائما بالدعوى إلى النظر في النظام الكوني وليس في خرقه بل هو ذهب إلى أن المعجزات لا تفيد بدليل التجربة التاريخية (فيكون قصها لبيان هذه الحقيقة وليس للاستناد إليها) وهي للتخويف في حين أن القرآن الذي يؤسس الدين على عدم الإكراه لا يمكن أن يخيف بل هو يسعى إلى الإقناع. وإذن فليس معنى كونه يقص أخبار معجزات الأنبياء المتقدمين أنه يقول بخرق العادات ولا عدم بناء دعوته عليها أنه ينفيها بل هو يعني أمرا أساسيا: وهو أن الرسالة الخاتمة ينبغي أن تكون حجتها مستندة إلى ما به الإنسان إنسان أعني مناط التكليف فيه وهو العلم والعمل على علم بالنظام الذي أعطاه الله له وهو القدرة على إدراكه باجتهاده والعمل به بجهاده. والاستدلال بالمعجزات الخارقة للعادات لو حصل لكان من نتائجه بقاء الحاجة إلى الوحي المتصل كما في نظرية القائلين بضرورة الوصي والإمام المعصوم.

[79] عروج الأمر إلى الله حددته الآية الخامسة من «السجدة»: ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾. فيكون يوم عروج الروح أطول من يوم عروج الأمر بخمسين مرة ما يجعل عروج الأمر الظاهرة الأسرع في الكون تليها ظاهرة عروج الروح لأن المسافة المقطوعة واحدة: وتلك هي أيام الرب التي تناسب المراحل الأساسية في تاريخ الكون الذي يمكن أن يعد عروج الأمر إلى صاحبه نبضاته. وقد حددت الآية 47 من «الحج» يوم الرب فطابقت بينه وبين يوم الأمر من حيث المقدار: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾.

[80] مقدار اليوم الذي يعرج فيه الروح والملائكة هو خمسون ألف سنة: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[المعارج 4]. (والتقدير مما تعدون) فيكون عروج الروح أبطأ من عروج الأمر لأن المسافة التي يقطعها الأمر والروح واحدة إذ هي العودة من عالم المكلفين إلى الله لكن يوم القطع هو عند الأمر ألف سنة وعند الروح خمسون ألف سنة فتكون النسبة واحد إلى خمسين: أي إن سرعة الأمر خمسون ضعفا سرعة الروح.

[81] أما الكلام على معنى الزمان المفترض في سرعة نقل عرش ملكة سبأ في نصف لمح البصر فهو يعود إلى مقياس الزمان الإنساني لأن قطع المسافة بين فلسطين واليمن ذهابا وإيابا في ما يمكن أن يقدر بنصف ثانية (نصف اللمح=﴿...قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل 40] لا يجعل السرعة متجاوزة لسرعة الزمان ويبقى في حدود السرعة التي يمكن أن تبلغها التقنية الإنسانية.

[82] وليس في ذلك أدنى قدح في انتساب الساعة إلى علم الغيب. ذلك أن الأمر كان يكون فيه مساس بهذه العقيدة لو كان للإنسان علم حقيقي بأمرين كلاهما مستحيل:

فأما الأول فهو البداية الحقيقية لحياة الإنسان إذ من دون علمها يمتنع أن نعرف النهاية حتى لو عرفنا المدة الفاصلة بينهما.

والأمر الثاني وهو الأهم هو أن تقديرنا للمدة بين البداية والغاية تقدير شديد النسبية وهو بالأساس من جنس قيس المزارع لسن النعاج بأسنانها مع إطلاق نسبة الخطأ. ذلك أن وحدة القيس في كل تقديراتنا تحكمية ووجاهتها الوحيدة هي مناسبتها لأغراض القيس الإنساني.

[83] ويمكن أن نستعمل هذه النسبة لمعرفة سعة فلك الأمر الذي حول عالم المكلفين إن صح التعبير لمجرد إدراك النسب دون الزعم بأن هذه المقادير علمية. فإذا كان يومه بألف سنة وكان اليوم دورة كوكبه حول نفسه فإن دورته حول شمسه -إذا افترضنا النسب باقية- هي حاصل ضرب هذا العدد في أيام السنة الأرضية التي قيست بها دورته حول نفسه. فيكون مداره حول نفسه مساويا لألف مرة مدار الأرض حول الشمس فيكون ما يقطعه هذا الكوكب في دورانه حول نفسه 365250 دورة للأرض حول نفسها أو ألف مرة حول الشمس. لكنه يقطع ذلك مرتين في يوم من أيام الأرض لأنه ينزل ويصعد كل يوم من أيامنا. وإذن فالمقصود في آية العروج أن هذه المدة تكون مقدار يومه لو كانت سرعته مثل سرعة أرضنا. لكنها تحصل في يوم واحد من أيام الأرض ومن ثم فالسرعة هي المميز بين اليومين إذ من المعلوم أن المسافات كانت ولا تزال تقاس بالزمن بضمير وسيلة النقل: فنقول مسيرة يومين مثلا والمسافة طبعا تختلف إذا كانت المسيرة في هذا الزمن بالسيارة أو على ظهر فرس أو مشيا. فإذا كانت سرعة الأرض على مدارها حول الشمس هي 30 كلم في الثانية تقريبا وكان كوكب الأمر المفترض يقطع في يوم واحد ما تقطعه الأرض في 365250 مرتين كانت سرعته حصيلة هذا العدد مضاعف على ما تقطعه الأرض في اليوم ونحذف (3600 في 24 في البسط وفي المقام لاختزال العملية) فنحصل على: 30كلم/ ثانية في 365250 في 2= 21915000 كلم/ ثانية أي أكثر من 73 مرة سرعة الضوء نيف بقليل!

[84] وإذن فالقصد برمز المدة التي مكثها نوح في قومه أي 950 سنة أرضية نحولها إلى أيام أمرية فتكون 346987 يوما أمريا ونصف اليوم ثم نضربها في ألف سنة من سنواتنا فيحصل لنا 346987500 سنة أرضية. ولكي نحدد عمر الإنسانية المناسب لتلقي الأمر وتحقيق ما أمرت به فينبغي أن نضاعفه لأن هذا هو مقدار عروج الأمر وهو قبل أن يعرج ينبغي أن يكون قد نزل فيكون: 693975000 سنة أرضية. ويمكن بشيء

من الافتراض -قد يعد مغاليا- أن نتصور اكتمال الدين وتمام النعمة دليلا على نقطة التحول بين نزول الأمر وعروجه. فيكون نزول القرآن علامة على اكتمال التلقي والتعلم من التجربة السابقة والشروع في التحقيق الفعلي بأداتيه الحقيقيتين أعني الاجتهاد والجهاد. ولذلك فالقرآن يعتبر الوحي الخاتم أي إنه غاية تلقي الرسالات وبداية تحقيقها الفعلي لما فيه من العلم بعلل عدم نجاح الرسالات السابقة وما شابها من تحريف. وهذه النقطة الفاصلة ترمز إليها ليلة القدر التي نزل فيها القرآن: وهي بهذا المعنى نقطة الوسط المطلق بين ما مر من عمر الإنسانية وما هو قادم ولذلك فقد عدها القرآن خيرا من ألف شهر. وقد أشارت الآية إلى أن الملائكة والروح قد تنزلت فيها بإذن ربها من كل أمر أي بالأمر كله وهو معنى الاكتمال ممثلا بالشريعة القرآنية التي تممت مكارم الأخلاق. تلك هي علة وجهتي القرآن وجهتيه اللتين ترمز إليهما القبلتان: رمز الخطاب الإصلاحي الملتفت إلى الماضي ورمز الخطاب الاستراتيجي الملتفت إلى المستقبل. وقد يكون من علامات صدق هذه الرؤيا أن بداية الإحاطة بالأرض الأولى ينبغي أن يكون قد تم في غاية خمود النبضة الأولى من عمل أصحاب الرسالة الخاتمة (اكتشاف أمريكا ومحاولة الإغارة على دار الإسلام) وغايتها في بداية النبضة الثانية (العولمة ومحاولة الإغارة على رسالة الإسلام).

[85] يمكن أن نيسر العملية فنفترض أن نوحا مكث ألف سنة (ويمكن لمن يريد الحساب الدقيق أن يخصم خمسين سنة أيامها أمرية من هذا المقدار أعني نصف العشر من مكث نوح): وقلنا إن أيامها أمرية وليست أرضية. فإذا كان اليوم الأمري يساوي ألف سنة أرضية وكان مكث نوح ألف سنة فإن التقدير يكون 365250 يوما في 1000 سنة من سنوات الأرض ثم نضاعفها بسبب نزول الأمر وعروجه (بعد أن نخصم نصف العشر من مكث نوح لأنه دام ألف سنة إلا خمسين عاما).

[86] وهذه المدة كما افترضناها في الهامش السابق لا وجه للمقارنة بينها وبين التقدير العلمي لما نعلم حول الثدييات ومن بينها النوع الإنساني. وما من شك في أنه لا يوجد الآن معرفة علمية تثبت ذلك لكنه ليس ممتنع الوجود عقلا لأن كل التقديرات المعمول بها علميا تتكلم على ما مضى من الموجودات لا على عمرها كله لأنه لا يزال في غيب المستقبل ولا يعلم إلا عند نهايته. ومن ثم فهذا التقدير يمكن أن يقبل تأويلا رمزيا لـ:«لبث فيهم». ونحن لا نزعم لهذا التأويل ما يزعم للحقائق العملية التجريبية بل هو تصور رمزي للوجود الإنساني من حيث هو سعي لتحقيق شروط الاستخلاف في أزمان فلكية تعطي للبشرية الكثير من الأريحية فلا يبقى من داع لغير ما ينصح به القرآن من رحابة صدر في التبليغ والصبر على المكلفين.

[87] وقد قسم القرآن أيام الخلق الستة إلى يومين لخلق الأرضين وأربعة لخلق الأرزاق ويومين لخلق السموات. فيكون خلق الأرزاق قد حصل بين خلق الأرضين والسموات مع تراكب يكون فيه يومه الأول هو اليوم الثاني من خلق الأرضين ويومه الأخير هو اليوم الأول من خلق السموات حتى يكون المجموع ستة. ولما كانت بعض المخلوقات هي أرزاق بعضها الآخر مع الدور فإن خلق الأرزاق يعني خلق الكائنات التي تحيا في الأرضين والسماوات. ومعنى ذلك أن العلاقة بين الأرضين والسماوات هي عينها شروط الحياة فيهما.

[88] فتكون مدة الكائنات المكلفة ومنها الإنسانية سُبع مدة العالم. وعندئذ يمكن القول: إن مدة العالم سبعة أضعاف الأرقام الفلكية التي حاولنا استخراجها للتمثيل. ولما كنا قد وجدنا أن نزول الأمر وعروجه حصلا في 693975000 سنة أرضية فإن عمر العالم –العالم الذي له صلة بالإنسان إذ توجد عوالم أخرى لا علم لنا بها لأن القرآن لم يتكلم عنها–هو هذا المقدار في 7=4857825000 أي حوالي خمسة مليارات سنة أرضية علمابأننا نتكلم على عمره كله وليس على فات منه قبل حصول التقدير المعلوم

(أما إذا كان القصد سنوات أمرية فيكفي ضرب هذا العدد في 365250 فيصبح الأمر خياليا رغم كونه ليس مستبعدا بل لعله هو الأصح !).

[89] وكل التقديرات الرمزية الأخرى قابلة للفهم من منطلق ما أسفلنا تأويله أعني علاقة يوم عروج الروح الذي يقاس بأرقام فلكية إذا استعملنا يومنا الأرضي وحدة قيس. وإذن فيوم عروج الروح والملائكة أو اليوم الذي غايته يوم الحساب [المعارج 4]: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (والتقدير مما تعدون) هو الذي يساعد على تحديد يوم الحساب. ويشير القرآن الكريم إلى ما يفصل الحياة الدنيا عن هذا اليوم فيعتبره كلمح البصر بالقياس إلى الدهر كما جاء في [النحل 77] عند كلامه على الساعة﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ و[القمر 50] في الكلام على الأمر : ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾. فإذا كان عمر الإنسانية كله كلمح البصر وهو سبع عمر العالم فمعنى ذلك أنه كذلك بالقياس إلى اللازمان الإلهي. أما التقدير الرمزي الأخير الذي يمكن تقديره بنصف لمح البصر أو ارتداد الطرف في كلامه على الإتيان بعرش ملكة سبأ [النمل 40]فإنه يتعلق بمسافة قصيرة جدا. ولذلك فلن نعتبره إلا ضمن القيس الأرضي لأنه يصل بين نقطتين منها وليس بينها وبين العالم العلوي: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[النمل 40] فإذا افترضنا أن حركة الطرف في اللمح وهو عضلي لا يمكن أن تكون أسرع من حركة أقوى عضلات البدن أي القلب أمكن أن نقول إن معدل المدة التي يقضيها لمح البصر هو لمحة في الثانية.

[90] تبدو هذه التقديرات وكأنها أمور خيالية ومستحيلة لكن لا شيء يدعو لاستبعادها. فإذا أدركنا أن سرعة الأمر تساوي خمسين ضعفا سرعة الروح فإنها كما نبين من سلم دونه سرعة الضوء بنسبة كبيرة جدا. فالأمر يقطع عالم الإنسان الذي يرمز إليه بالأرض بسرعة لا تساوي سرعة الضوء إلا كسرا ضئيلا منها (نسبة واحد إلى

73 كما بينا في أحد الهوامش السابقة). ذلك أنه يقطع ما يعادل ألفي مرة مدار الأرض حول الشمس في يوم واحد من أيام الأرض حسب ما ورد في آية عروج الأمر: ولما كان شعاع مدار الأرض 150 مليون كلم تقريبا فإن مدارها يقارب المليار كلم (15 مليون كلم في 2 في7:22). فيكون ما يقطعه الأمر في يوم واحد من أيامنا ألفي مليار كلم لأنه إذا كان يعرج فينبغي أن يكون قد نزل (وهذا لا يعني أننا نعلم كم سعة العالم لأننا نتكلم عن يوم من أيام الأمر وليس على كل الزمان) ! وهو ما يعني أن المكان في هذه الحالة يبدو وكأنه قد ألغي تماما أو هو صار مطابقا للزمان: فتكون الحركة فيه هي عين طيه ليطابق الزمان ويصبح مسار الأمر طفرات زمانية مكانية في آن وهو لذلك متعال عليهما وغير متأثر بهما. لذلك فقد قال الله جل وعلا مشيرا إلى هذا الحضور الملغي للمكان والزمان: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد 4]. وإذا كانت المادة تصير طاقة مادية عندما تعادل سرعتها حاصل ضرب الكتلة في مربع السرعة وكان الحد الأقصى للسرعة في عالم الطبيعة في منظور العلم الحديث هو سرعة الضوء فإننا يمكن أن نقول إن الطاقة المادية تصير طاقة روحية إذ هي ضربت في سرعة الأمر دون حاجة إلى الكلام عن الكتلة لأن الكتلة تكون قد زالت مع المادة عند المرور منها إلى الطاقة المادية فضلا عنها عند المرور من الطاقة المادية إلى الطاقة الروحية. وكل ذلك احتمالات عقلية لا شيء ينفي إمكانها ويصعب أن ينفيها من يؤمن بأن القرآن لا يأتيه الباطل. وهو من مؤيدات التصور النسبي للزمان بحسب موقع من يقاس الزمان إليه فضلا عن كونه يمكننا من قيس حجم العالم ما دمنا قد تمكنا من قيس سرعة عزوج الأمر بصورة رمزية لا نزعم لها الطابع العلمي: فيوم صعود الأمر يساوي 1000 سنة مما نعد أعني أنه يقطع في يوم ما تقطعه الأرض في ألف سنة فتكون سرعته ألف مرة سرعة الأرض حول الشمس. وهذا يساعدنا في تحديد تقريبي لحجم العالم سواء كان

ثابتا أو متغيرا لأن التغير يمكن أن يقاس بتغير طول اليوم في مدار الأرض اليومي: إذ **بفضل رمز سفينة** نوح وجدنا مدة نزول الأمر وعروجه، ولما كنا نعلم السرعة والمدة فإنه بوسعنا أن نعلم المسافة بين العالم والكرسي الذي يعرج إليه الأمر ومن ثم حجم العالم الذي هو دون الكرسي. ذلك أن القرآن يعلمنا أن كرسي الله يسع السموات والأرض (آية الكرسي) فإن ما نقيسه ينبغي أن يكون دون الكرسي الذي لا يقاس لأن الآية لم تقسه بل اكتفت بالإشارة إلى أن أكبر ما يمكن تصوره يبقى دونه مقاسا لإحاطة الكرسي بالعالم ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾. وطبعا فالإحاطة قد لا تكون مكانية بل فعلية فيكون الكرسي عندئذ قلب العالم ومركزه وعنايته هي التي تحيط بالعالم. لكن إذا أخذنا الإحاطة بمعناها المكاني - سواء مكانية حقا أو للدلالة على العناية-كان كرسي الله الذي يسع العالم في علاقة به تجعل كل نقاط العالم على المسافة نفسها منه لأن أمره الذي يدبره واحد والمسافات بينها تطوى بمقتضى السرعة المطلقة التي أشرنا إليها. فكيف نتخيل حيزا يكون ممثلا لإحاطة الكرسي بحيث تكون جميع نقاط العالم على المسافة نفسها منه أو بصورة أدق يكون ذهاب الأمر أو إيابه إليه وهما يحصلان معا متساويين؟ إن الحل ممكن بإحدى فرضيتين هندستين متكافئتين:

الأولى: تضع أن العالم كرة جميع نقاطها متحدة المركز مع مساحة السطح الداخلي للكرسي المحيط بالعالم أعني أن البسيط المقعر من الكرسي يحيط بالبسيط المحدب من كرة العالم دون ملامسة فتكون مساحة سطح كرة العالم المحدبة متجهة نحو سطح إحاطة الكرسي المقعر من حوله. يمكن عندئذ أن نتصور ذهاب الأمر وإيابه في الوقت نفسه أي في يوم من أيام الله بالنسبة إليها جميعا لأنها منه على المسافة نفسها: وذلك هو رمز لتساوي الخلق في نظر الخالق وهو العدل المطلق بعبارة هندسية وحدتها المسافات أو القرب والبعد (فالله يقول إنه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد رغم كون حبل الوريد جزءا من كيان الإنسان العضوي).

والفرضية الثانية: تضيف إلى الفرضية الأولى احتمال أن يكون الأمر يمر بكل نقاط كرة العالم بين الذهاب والإياب فيكون الحل السابق مع إضافة ما ينبغي لمسح كل نقاط كرة العالم رمزا للترابط المطلق بين كل المخلوقات في منظور أمر الله فلا نكتفي عندئذ بما هو مباشر بينها وبين الكرسي الذي صدر منه الأمر بل كل أمر يمر على كل المأمورين. فإذا اعتبرنا مسافة أي نقطة لا تقاس ببعدها من نقطة الانطلاق بل من معدل الذهاب والإياب للأمر: فالنقطة الأقرب مكانيا في الذهاب تصبح الأبعد مكانيا في الإياب والأبعد في الذهاب تصبح أقرب في الإياب إذا كان المقياس هو الزمان وليس المكان. فالأولى يصلها الأمر قبل الثانية لكنه في عودته يصلها بعد الثانية. والعلة أن الأمر يبدأ بالتوجه إلى الشارط قبل المشروط وتقدير الفاعلية ثم يعود من المشروط إلى الشارط: أي إن الله يأمر الشروط لتحقيق المشروطات ثم يقدر أثر فعل الشروط في المشروطات عند عودة الأمر. أي إن المدة التي يقضيها في الانتقال من الشوارط إلى المشروطات كان يمكن أن تكون آنية لو لم يكن فعل الشوارط المأمور يقتضي زمانا هو شرط أثرها في ما يليها وهكذا إلى آخرها أعني الإنسان: الذي هو المأمور الأخير ومنه يرجع الأمر فيعود أدراجه كما جاء ليصعد إلى ربه في تقويم الآثار التي نتجت عن فعل الشروط في المشروطات: ويمكن تخيل البعد نفسه من مركز كرة لها هذا الشعاع فتكون المسافة الفاصلة هي دائرة على الكرة يعود الأمر من أي نقطة منها لكأن الأمر حزمة من النور تنبعث من نقطة المركز ثم تعود إليها بعد أن يكون كل شعاع منها قد قطع دائرة من الكرة سواء كانت داخل الكرة أم خارجها ثم يعود من أي نقطة. وبالسرعة التي نبين هنا بالاعتماد على فرضيات ممكنة حتى لو ظنها البعض تخمينات يكون ما تضيفه الفرضية الثانية للفرضية الأولى أمرا يحدث في أقل من ثانية بسبب ضآلة العالم بالقياس إلى العرش. وإذن فالتوالي بين المأمورات ليس هو مقياس مسافة بينها وبين الله لأن هذه المسافة واحدة وهي ليست مكانية وكمية بل وجودية وكيفية أعني الآخرية المطلقة بين الخالق والمخلوق بل هو تعيين رتبة في التشارط والأمر يوجه آنيا إلى كل الموجودات ويعود آنيا إلى الله بحسب هذا

الترتيب الذي هو زماني للشروط والمشروطات ولازماني بالنسبة إلى الله. فإذا اعتبرنا المدة التي يقضيها فعل الأمر في المأمورات وعودة الأثر صعودا أمكن أن نعتبر ذلك مقياسا لحجم العالم دون أن يكون مقياسا لمسافة تفصل بين الله وخلقه.

[91] كل القائلين بالإعجاز العلمي يتصورون أنفسهم قد وجدوا حلا للرد على من يتهم الرموز الدينية بكونها من أساطير الأولين كما يصف القرآن أصحاب الدعوى العقلانية المزعومة. وهذا دليل على أنهم لم يفهموا أن العلم **هو من أساطير الآخرين** الذين سيأتي يوم يعدون فيه أولين بعد آلاف القرون المقبلة: فأساطير الأولين كانت علما في عصرهم مثلما أن علمنا هو أساطير عصرنا. أما العلم المطلق فهو ما جاء في القرآن الكريم: ذلك هو العلم المطلق الذي لا يتغير مع العصور فيكون علما في عصره وأساطير بعده. الفلك البطلمي صار من أساطير الأولين. وكان علماؤنا المتعاقلون يتصورونه علما مطلقا فأولوا القرآن في ضوئه وكل خرافات التصوف وإخوان الصفاء والفلاسفة ليست في الحقيقة إلا تأويل النصوص القرآنية في ضوء فلك بطليموس. والآن تبين أن فلك بطليموس أساطير أولين. وسيأتي يوم يتبين فيه فلك كوبرنيكوس من أساطير الأولين رغم كونه اليوم من علم المتأخرين.

[92] فبين أن هذا الرمز لا يقبل بأهم مبادئ الفيزياء المعاصرة. فهو يسلم بوجود شيء سرعته أكبر من سرعة الضوء بمئآت الآلاف من المرات. وبذلك نبين أن رموز القرآن لا تقبل القيس بمقياس يمكن أن يستند إليه القائلون بنظرية الإعجاز العلمي في القرآن. فليست هذه الأرقام مفيدة لنا بكمها الذي لا يبدو معقولا من منظور المعرفة العلمية الحالية-والمقادير العلمية تبقى عندي من أساطير المتأخرين الضرورية للحياة اليوم لكنها ليست الحقيقة النهائية وستصبح من أساطير الأولين في القرون المقبلة كما أصبحت علوم القدامى عندنا من الأساطير المضحكة أحيانا-بل بسلم تقديرها وبنسبها التي تبدو منطقية في ما هو محتمل لقوة مطلقة هي قدرة الله الفعال لما يريد وهي كلها

تصاغ بنسب رياضية كما حدد قرآنه الكريم: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر49]. أو ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾[الجن 28]. ذلك أن كمها متغير لأن حركات الأجرام ليست ثابتة إذ من المعلوم أنها تتباطأ فضلا عن كون مجراها يتواسع. وأهم أساس في علوم الفيزياء تنافيه العلاقات التي اكتشفناها: فسرعة الضوء ليست أقصى سرعة ممكنة في هذه الحالة. ومزية هذا التصور أنه لا ينفي حقائق العلم بل هو يقبل بها بشرط التسليم بنسبيتها وفتح الباب للبحث العلمي اللامتناهي حتى نتحرر من تسلم المعرفة الجاهزة وكأنها حقائق نهائية ثم نقرأ القرآن في ضوئها بدل قراءة العالم قراءة مفتوحة دون حصر دلالات القرآن الكريم فيها لأنه يهدينا إلى المعرفة ولا يحدها بتقديم قيم متناهية ونهائية نتوقف عندها في ما كلفنا به من استخلاف بأدوات الاستخلاف التي هي الاجتهاد النظري وتطبيقاته التقنية والجهاد العملي وتطبيقاته الذوقية.

[93] ولما كنا قد سلمنا من البداية بضرورة أن نأخذ كل ما ورد في القرآن كما هو ونذهب به إلى مطلق غايته لنرى كل نتائجه دون اعتبار للمقابلة السطحية بين العقلي واللاعقلي ولا بين العقلي والنقلي لأن كل حقائق الوجود نقلية بمعنى أنها من المعطى الذي ليس له تعليل وما المزعوم عقليا فيها إلا العادة التي تجعل ما تعودنا عليه يبدو طبيعيا فإننا أخذنا كل ما ورد في القرآن حول الزمان والمكان والسرعة إلخ .. مأخذ الجد وقمنا بعملية حسابية بسيطة لنفهم منطق هذه العلاقات الواردة فيها حتى نرى ما تعنيه منطلقين من فرضية واحدة هي أن نوح بمدة مكثه الواردة في القرآن يرمز إلى مدة تبليغ الرسالة عامة أي مدة وجود الإنسانية من حيث هي مكلفة في الدنيا. فكما أسلفنا لا يمكن للألف سنة إلا خمسين عاما أن تكون إلا رمزا لمدة أمر يتجاوز حياة فرد حتى لو كان نبيا وكان لا بد من تعديلها لتناسب عمر الإنسانية فقدرناها بسلم عروج الأمر لأن نوح هو رمز الإنسانية وهي ثمرة الأمر الموجة للروح المكلف في الإنسان المستخلف في العالم.

[94] ويقابلها في الجزء الثالث من هذا الكتاب الأول نظرية علاج التحريف العقدي المحدد للغايات الخاطئة والتحريف الشرعي المحدد للأدوات الخاطئة وذلك لإصلاح دور النخب في السلطة الزمانية برعاية الحصانة المادية للأمة أو مجال السياسة (البعد المادي من صورة العمران) و مجال الاقتصاد (البعد المادي من مادة العمران).

[95] وأساسها القرآني الآية الثالثة عشرة من الحجرات: ﴿ يا أيُّها النَّاسُ إنَّا خَلَقْنَاكُم من ذَكَرٍ وأُنْثَى. وجَعَلْنَاكُم شُعوبًا وقَبائِلَ لِتَعَارَفُوا. إنَّ أكْرَمَكُمْ عندَ اللهِ أتْقَاكُم. إنَّ اللَّهَ عليمٌ خبيرٌ﴾. فالعصبية اللاحمة أو الرحم والتعارف هما أصل الوجود الجمعي للوصل بين مبدأي التعدد والوحدة. ذلك أن التعارف هو شرط التعاقد بمعنى الاعتراف المتبادل كل بغيره. ومعاني التعارف الخمسة هي: المعرفة والمعروف ثم أثر المعرفة في المعروف أعني غاية الاعتراف المتبادل وأثر المعروف في المعرفة أعني بداية الاعتراف المتبادل ثم الأصل هو معيار التقوى أي الصلة بالضامن الذي هو الله وقد وصف هنا بكونه عليما (لا تخفى عنه خافية) وخبير (يدرك حقائق الأمور).

[96] ما دلالة التسليم بالثنائية ورفض الفصام ؟أو بصورة أدق ما :الفرق بين الزوجية التي هي مبدأ وجودي يتصف به كل مخلوق والازدواج الفصامي الذي هو فساد هذا المبدأ؟ لكي نفهم ذلك فلننظر ما آل إليه الازدواج الفصامي في الفلسفة الغربية بدءا مع الازدواج الديكارتي وختما مع الازدواج الكنطي وكلاهما ترجمة فلسفية للازدواج الفصامي الذي يتأسس في التحريف المسيحي. فالازدواج الفصامي عند ديكارت اضطره إلى جعل الجسد مجرد آلة والروح بقيت مجهولة العمل ومعضلة المعضلات ظلت كيفية فهم التفاعل بين الروحي والمادي إذا كانا منفصلين كما يتصورهما. فكانت فرضية التلاؤم المسبق عند لايبنتس حلا لفظيا لأننا لا نفهم عندئذ ما الحاجة إلى الازدواج إذا كان كل ما يجري في أحدهما له نظير في الثاني فيكون كل منهما وكأنه مرآة يتراءى فيها

الآخر ويصبح الوجود تلاعب مرايا وليس تكامل عناصر. ثم بلغ الازدواج الفصامي شكله المرضي في المقابلة بين قدرات العقل النظري وقدرات العقل العملي من منظور الذات وبين الظاهر والباطن في الأشياء. وهذا ما آل إلى أحد الحلين اللذين لا تزال الإنسانية تعاني منهما: فالمآل هو إما رد العقل النظري إلى العقل العملي وهو الحل الذي مالت إليه الوضعية العملية أو المثالية الألمانية فأنتجت كل الإيديولوجيات الفاشية التي نعرف (النازية والفاشية والشيوعية والصهيونية وقد اجتمعت كلها في المسيحية الصهيونية التي تقود العولمة الحالية) أو رد العقل العملي إلى العقل النظري وهو الحل الذي مالت إليه الوضعية النظرية أو العلموية واتحد الموقفان في البراغماتية الأمريكية بعد التخلي عن الحقيقة والحق والاكتفاء بالكذب الفاعل أو المؤثر.

[97] وينتج عن ذلك أن الدورات الداخلية لا تكون داخلية إلا بصورة مؤقتة وهي كذلك بمفعول الحدود الثقافية والسياسية لأن أساسها مشترك مع الدورات الخارجية ومع المحيط الطبيعي والمناخ وشروط الوجود الطبيعية سواء كان في ذات الإنسان من حيث هو كائن عضوي ونفسي أو محيطه الطبيعي من حيث المناخ ومصادر العيش. وبذلك تكون العولمة من حيث الأساس الطبيعي موجودة من البداية ولا يوجد تدرج تاريخي إلا في عولمة ما ينتج عن أفعال الإنسان المادية والرمزية أعني الحضارة والثقافة. وحتى هذه فهي كما وصف ابن خلدون، حيث تقتصر فيها الخصوصية في النقليات والتاريخيات واللسانيات لكن العلميات بصورة عامة وحتى في هذه المجالات الأخيرة بصورة خاصة فإنها كونية أو تسعى إلى الكونية بسرعة أكبر من الثقافة الرمزية العامة. فالعلوم الرياضية مثلا حققت العولمة موضوعا وطريقة وهي أساس التطبيقات بدرجتيها في العلوم التي دون الرياضيات تجريدا (مثل الطبيعيات بكل درجاتها والإحيائيات وحتى الاجتماعيات) وفي تطبيقات هذه العلوم في كل مراحل التكنولوجيا والاقتصاد فتلتقي العولمة الطبيعية الموجودة من البداية مع العولمة الحضارية التي يصبح فيها كل منتوج إنساني مؤلف تقريبا من كل ثروات العالم الطبيعية.

[98] ما القصد بالقراءة السلفية المعكوسة. المعلوم أن دلالة سلف هي السبق في المجال الذي يعتبر المرء فيها سلفا. وليس التقدم في الزمان الماضي بل هي التقدم في كل فعل. لكنها صارت التقدم في الزمان الماضي فأصبحت تعني التأخر في كل شيء: إنها صارت محاكاة السابقين ليس في السبق بل في ما كانوا به سابقين. ولما كان ما كانوا به سابقين لم يعد محققا للسبق صاروا لاحقين للسابقين وليسوا سابقين فأصبح السبق عندهم تقليدا للماضي وليس سبقا لتصور المستقبل وتحقيقه. وإذن فالسلفية اليوم تعني عكس مفهومها في الحقيقة: السلف الصالح هم من كانوا سابقين في عصرهم. والسلف الحالي ليس سابقا في عصره ومن ثم فهو سلف طالح.

[99] ما المقصود بالقراءة الوضعية المعكوسة. المعلوم أن دلالة وضعي هي النظرية المستندة إلى التجربة ولا شيء دون ذلك في مجال ما يقبل العلم. وليس مجرد الكلام على العلم حتى في ما لا ليس بعد معلوما فضلا عما لا يقبل العلم. لكن الوضعية صارت عند المفكرين العرب مجرد تبني الفكر الوضعي والماركسي في فهم التاريخ والاجتماع. فأصبحت الإيديولوجيا الماركسية اشتراكية علمية وأصبح مجرد الكلام على دور العامل الاقتصادي في التاريخ دليلا على ماركسية ابن خلدون ومن ثم فهو مادي وعلموي إلخ.. وبدلا من محاولة فهم التاريخ بعلم أبعاده كلها بما فيها بعده الاقتصادي اكتفوا بهذه الإيديولوجيا فتحول الكلام العلمي مقصورا على إيديولوجيا العلموية التي تحول دون معرفة التاريخ والمجتمع لأن كل اكتشاف لحقائقه يوصف بكونه رجعية وتخلف إلخ.. ولو كان بسطاء الفكر هؤلاء يعلمون أن الكلام على دور الاقتصاد والصراع من أجل إرث الأرض هو جوهر الكلام الديني لجعلوا القرآن هو بدوره ماركسيا فيكونوا بذلك قد اكتشفوا سر الغباء الذي آل إليه موقفهم.

[100] كيف تفسد الحصانة الروحية أصلا للفروع الأربعة التي تتفرع عنها أعني كيف تفسد العصبية؟ وكيف تفسد التربية؟ وكيف يفسد الاقتصاد؟ وكيف تفسد الثقافة؟ ذلك هو السؤال الذي نعالجه في هذه القضية ونترك الكلام على دور النخب فيه إلى الجزء الثالث.

[101] والحكم نفسه ينطبق على شيخ الإسلام ابن تيمية رغم أن الخلل هو العكس تماما: فابن خلدون اهتم بهذين العاملين الراجعين إلى اللاحمين الطبيعيين وأهمل اللاحمين الرمزيين. وابن تيمية بالعكس اهتم باللاحمين الرمزيين وأهمل اللاحمين الطبيعيين. فكان حل الرجلين أبتر في الحالتين. لذلك اعتبرنا الحل في الجمع بينهما بعد تجاوز ما نتج عن البتر في الحالتين: فالأول قتل دور الرمز في المجال الحيوي والثاني قتل دور الحيوي في المجال الرمزي فمات الخيال العلمي والخيال العملي في الحضارة الإسلامية نهائيا ولم يبق إلا الرمز الخاوي والمادة الصلبة. فلا عجب إذا آلت التيمية إلى الصورية التعبدية الجوفاء أو صراع المذهبيات والطوائف وآلت الخلدونية إلى المادية السياسية الهوجاء أو صراع العصبيات والقبائل. وتلك هي حال المسلمين الحالية لكأن المفكرين بعملهما أعدا لتشخيص الداء الناتج ضرورة على ما تصوراه حلا.

[102] فلو كان ابن تيمية لا يدرك أهمية العاملين اللذين يبدوان مهملين في حله لما كانت من الأساسيات في تشخيصه: فهو يؤكد على العلاقة الوطيدة بين الدور السلبي للخرافة وصلتها بأخص خصوصيات اللاحمين الحيويين أعني الأكل والجنس أو العودة إلى الحياة البهيمية التي تعم الممارسات الصوفية الشعبية وما يؤسسها في فلسفة وحدة الوجود التي لم يعد فيها معنى للحلال والحرام. ولو كان ابن خلدون لا يدرك أهمية العاملين اللذين يبدوان مهملين في حله لما كانت من الأساسيات في تشخيصه كذلك: فهو يؤكد على العلاقة الوطيدة بين الدور السلبي للقوة وصلتها بأخص خصوصيات اللاحمين الرمزيين أعني الوهم وآليات المجاز التي تنقل المعنى من مجرد الاسم إلى المسمى في

أخطاء المؤرخين في الحروب حيث يكون دور الوهم والحرب النفسية أهم من دور الأسلحة وعدد الجنود. المشكل في الحالتين هو التركيز على الدور السلبي وإهمال الدور الإيجابي في العنصر الذي يتهم بكونه أصل الداء في ما حل بالحضارة الإسلامية. والعلاج هو طبعا ببيان أهمية ما تم إهماله لإرجاعه حتى يؤدي دوره: فلا شيء في العمران يحصل بمجرد العقد والشرع بل لا بد من أن يكون ذلك على صلة وطيدة بالرزق والذوق بتوسط الرمز والخيال والفنون والآداب والعلوم. ولا شيء في العمران يحصل بمجرد القوة والعصبية بل لا بد من صلة وطيدة بالأمر نفسه أعني الخيال والفنون والآداب والعلوم التي تجعل القوة الرزق والعنف والسلطة والذوق والجنس كلها أمورا تعمل عملها فتكون محفزا للقدرة على الإبداع والحياة المنتجة مع تعديل ذلك كله بالعقد والشرع والتربية والثقافة. وكل ذلك أصله في القرآن: فهو يصف الحياة بأهم خاصياتها أعني الزينة واللهو وهما مشروعان إذا لم يُنسيا الإنسان ما يتعالى عليهما لأنهما بفضل عدم نسيانه يصبحان حظ الإنسان من الدنيا ومحفزيه على العمل فيها ليكون فيها الخليفة السعيد وليس المعذب في الأرض كما يراد للمسلمين أن يكونوا بخلاف ما يطلب منهم القرآن الكريم وبخلاف سنة الرسول الذي يرفض أن يحرم أحد ما أحل الله لكأن أصحاب هذا العلاج صاروا أحرص على الدين من صاحب الأمر.

[103] فاللاحم الحيوي من غير الرمزي يكون من مجال الميكانيكيا العضوية الخالصة واللاحم الرمزي من غير الحيوي يكون دورانا في فراغ. والإفراط في اللحم الرمزي يقتل الحيوي لأنه يتحول إلى عملية تخدير (الخرافة التي تصدى لها ابن تيمية فأطلقه من حيث لا يعلم بإلغاء دور الحياة) والإفراط في الحيوي يقتل الرمزي لأنه يتحول إلى عملية غليان آلي (العنف الذي تصدى له ابن خلدون فأطلقه من حيث لا يعلم بإلغاء دور الرمز). ومعادلة المقادير التي يتألف منها المزاج هي المعادلة التي يحددها القرآن الكريم في الآية الأولى من النساء الآية التي بنينا عليها كل هذا الجزء من الكتاب.

[104] ولنضرب مثالين من هذا التنافذ بين العضوي والنفسي. فما الذي يحصل بحيث تصبح الشهوة الناتجة عن رؤية أحد الجنسين لجنس مقابل جاذب إلى فعل حقيقي يحركه عضويا؟ وما هي الوسائط التي تنقل المؤثر المدرك حسيا إلى التأثير الفاعل عضويا؟ ثم العكس: كيف يتحول الجوع أو عدم سد الحاجة الجنسية إلى مصدر التوهمات الشهوانية وحتى تخيل الموائد المنصوبة والجنس المقابل في الأحلام إلى حد الاحتلام؟ ما لم نفهم مثل هذه الظاهرات لن نستطيع التمييز بين النفسي والعضوي على الأقل في أحياز التجاور بينهما حيث لا يكاد النفسي يختلف عن العضوي والعضوي عن النفسي.

[105] من عجائب هذا المستوى العلاقة المذهلة التالية: فعلاقة الفرد بالطبيعة أكثر كلية من علاقة الفرد بالفرد رغم أن العلاقة الأولى هدفها قيام الفرد والثانية هدفها قيام النوع. لكن قيام الفرد شرط في قيام النوع فيتقدم ويكون أكثر كلية وهو من جنس الأداة بالنسبة إلى النوع لأنه يأخذ الحياة من الطبيعة ثم يمررها للأجيال بتوسط الجنس أعني العلاقة بين فردين. ودور الفرد: هو أن يكون حامل الحياة من جيل إلى جيل فيبدو وكأنه أداة. لكنه أداة من نوع خاص: فالعناية به هي التي تحسن النوع. وسلطان الغذاء والجنس عليه يمثلان مقياس التبادل بينه وبين الطبيعة وبينه وبين الفرد الآخر وهما في الحقيقة ما يمثل الأداة إذ بهما تقع عملية التحسين النوعي لأن الغذاء والتوالد هما الفاعلان في التحسين النوعي.

[106] مسألة مهمة جدا: لماذا يعد تحمل الحرمان الجنسي أيسر من الحرمان الغذائي رغم أن النقص في الغذاء أقل ضررا على الصحة من الزيادة فيه والنقص في الجنس أكثر خطرا على الصحة النفسية من الزيادة فيه؟ قابلية التعويض في الجنس وشبه امتناعه في الغذاء هي العلة للكثير من الظاهرات. ففي الجنس يمكن للإنسان بخلاف الحيوان أن يشبعه بطرق كثيرة غير طريقته الطبيعية أما الغذاء فلا بد فيه من

مادة مغذية حقا: لا بديل من المغذيات من غير جنسها أعني المنفصلة عن الوظيفة المادة بالطاقة المقيمة للحياة في حين أن مشبعات الجنس يمكن أن تكون من غير المشبعات الطبيعية أعني المنفصلة عن الوظيفة الإنجابية. الجنس يجعل الفرد وسيطا بين الطبيعة والحياة أي إنه هو الذي ينقل المواد الطبيعية من حالها الطبيعية إلى حالها الحيوية. وهذا يصح على جميع الكائنات الحية وليس على الإنسان وحده. هل يمكن مثلا أن نفترض حياة الفرد قابلة للتمادي بغذاء خيالي؟ طبعا هذا مستحيل. لكن يمكن أن تتمادى حياة الفرد بجنس خيالي. و الشيء نفسه يمكن أن يقال عن تواصل النوع: فهو غير ممكن بجنس خيالي. بهذا المعنى الجنس المثلي فصلت فيه وظيفة اللذة عن وظيفة الإنجاب فيكون جنسا خياليا بالنسبة إلى النوع حتى وإن كان جنسا حقيقيا بالنسبة إلى الفرد. الغذاء المثلي ممكن والغذاء الذاتي ممكن: عندما يفقد المرء الغذاء فهو يأكل من ذاته وقد يأكل مثله فعليا. وهو يأكل مثله رمزيا عندما يأكل زاده إما بالأخذ عنوة أو باستغلاله.

[107] مفهوم الفرد في القرآن من المفاهيم المحيرة. فهو المكلف والمسؤولية فردية في اليوم الآخر. لكن كل ما يحدث في الدنيا بل والقيام نفسه جماعي حتى إن كل الفروض (حاشا النوافل التي يمكن أن يكون الوجه الجمعي منها رياء) باستثناء الشهادة: الجماعي فيها فاضل والفردي مفضول.

[108] نجد هنا أيضا العلاقة نفسها، العلاقة بالطبيعة هي مصدر المعلومة وهي علاقة أكثر كلية من العلاقة في تبادل المعلومات بين البشر. لكنها مع ذلك في خدمة الثانية. ثم إن الثانية تصبح في خدمة الأولى لأنها تراكم المعلومة وتنقلها من جيل إلى جيل فيحصل في المعرفة ما يحصل في الحياة: الفرد يأخذ الغذاء من الطبيعة ويعطي للميراث العضوي للإبقاء على حياة النوع العضوية وهو يأخذ من الطبيعة المعلومة ويعطي للتراث الرمزي للإبقاء على حياة النوع النفسية. لكن تبادل المعلومات يمكن أن يصبح بحوامله وباختلاف التجارب بين الأمم حائلا دون التواصل الكلي النفسي تماما كما

يحصل في التزاوج الداخلي الذي يصبح حائلا دون التواصل الكلي العضوي. والإسلام يحاول أن يزيل هذه الحواجز في التواصلين العضوي والنفسي: وليس من الصدفة أن أطلق العرب على الأمر الاسم نفسه الوصل في العلاقات الجنسية والوصل في التواصل المعرفي والرمزي.

[109] لو كان الإنسان مقصورا على المعادلة المباشرة لكانت المعايير يسيرة جدا: فالأكل والجنس كلاهما له انتظام ذاتي لأن المرء لا يستطيع أن يأكل أو أن يسافد بلا حد بل إن للأمرين حدودا طبيعية في الحالات السوية ما يجعل الحالات غير السوية في أغلبها ناتجة عن علل النقل من المباشرة إلى اللامباشرة. لكن لما كانت هذه النقلة هي بدورها طبيعية صارت الحالات غير السوية أيضا أمرا طبيعيا في الوجود الإنساني. فيكون العلاج بالمستوى اللامباشر الذي سيتولد عنه هو بدوره حالات غير سوية وهي بلا حد بخلاف المستوى المباشر. ولذلك فمشكل المشكلات في المباشر وغير المباشر ما يطرأ في اللامباشر لكونه بلا حد: الأكل والمسافدة لهما حد طبيعي لا يمكن تجاوزه وكذلك سلبهما له حد إذا بلغه يصبحان مصدرا للعنف المادي أو الرمزي غالبا نحو الغير مثلما أن إشباعهما إذا تجاوز الحد يصبح كذلك مصدرا للعنف المادي والرمزي غالبا نحو الذات. والإشباع السوي هو مصدر الإبداع المادي والرمزي في الحالتين. مثلهما المعلومة والتواصل المعلوماتي. لكن اللامباشر فيها جميعا لا حد له ومن ثم فعنفه المادي والرمزي كذلك لا حد له والسوي منهما هو مصدر الإبداع فيهما.

[110] مصدر اللامتناهي الزائف -والمصطلح القرآني الذي يؤدي معناه هو الترف- إذا كانت ثمرة الخوف من الجوعين إذ يتحول إلى مرض ولم تكن ثمرة العلاج الواعي لهذا المرض بفضل الوعي بالعلاقة بين غياب الغذاء وحصول الجوع كما نبين لاحقا. واللامتناهي الزائف هو المرض الذي يؤدي إلى كنز أحد الرمزين أو كليهما: العُملة رمز المال واللغة رمز المعنى وتزييف المعايير والمكاييل مع الذات خلقيا (سوء تقدير

سلم القيم) قبل تزييفهما مع الآخر لتحقيق الكنز السريع ببيع بضاعة مغشوشة تكون بدون كلفة من أجل رُبُوِّ الربح.

[111] والخوف من الجوعين ليس خوفا من الموت بدليل أنه قد يكون دافعا للحرب من أجل إشباعهما والحرب إقدام على الموت. وإذن فما يخافه الإنسان ليس الموت المجرد بل الموت الموصوف: الموت الانفعال لا الموت الفعل. فالإنسان يعلم أنه سيموت لكنه لا يريد أن يموت بسبب عجزه ويقبل أن يموت مرفوع الرأس. والرزق في هذه الحدود ليس سلبيا لأنه ثمرة فعل وليس ثمرة ردة فعل: والفعل الذي ينتجه ليس الخوف منه إذ الخوف يمنع من الفعل ولا يدفع إليه بل هو الوعي بإمكانه. ومعنى ذلك أن الفعل هنا هو إدراك المعنى: أي العلاقة بين غياب الغذاء والجوع فلا يكون المؤثر هو الجوع بل الوعي بهذه العلاقة. لذلك أحل الإسلام التخزين المشروط بكونه ثمرة هذا الفعل وليس ثمرة الخوف من حيث هو مرض. لذلك اشترط في نصاب الزكاة أن يكون المطالَب بها حائزا على نصاب سنة كاملة.

[112] يمكن أن تكون أداة تحرير أو أداة استعباد بمقتضى كونها شهودية أو جحودية.

[113] وهذه الأسئلة ليست مفيدة في فهم مجريات التاريخ الإنساني كله على الأقل من منطلق المنظور القرآني بل هي كذلك الأساس الذي يمكن أن يساعد على تحديد مفهوم الانقباض الوجودي Existential anxiety تحديدا يفهمنا كل التحليلات النفسية القرآنية للإنسان فردا وجماعة. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى المقومات الأساسية لهذه النظرية تاركين علاجها لمشروع البحث في استراتيجية التوحيد الشخصي والزوجي. فالانقباض الوجودي ليس هو في الحقيقة إلا الوعي الغائم بفقدان أثر اللواحم التي حللنا. وهذا الشعور الغائم لا يتبدى بصورة مباشرة بل هو يتعين في علاقة المرء بالأحياز

من حيث هي خالية أو ممتلئة بالفواعل القيمية. فخلاء الزمان والمكان والسلم والدورة المادية والدورة الرمزية يضع الإنسان مباشرة أمام اللامتناهي واللامحدد فيغمره دوار وجودي Existential vertigo يشبه دوامة الريح العاصفة. وحتى يملأ هذا الفراغ فليس له من حيلة إلا أحد الحلين الممكنين الملء المادي أو الملء الرمزي. والأول هو مصدر الجنون التخزيني للرزق والذوق والثاني هو مصدر الجنون المخيالي الذي هو ملء وهمي للأحياز. وكلا الأمرين الانقباض الوجودي والدوار الوجودي يصيب الجماعات والأفراد. والجميع يحتاج إلى قدر سوي منه هو ما أطلقنا عليه اسم إدراك العلاقة بين تناهي الذات ولا تناهي الوجود. لكن انخرام هذا الإدراك ينقله من وظيفة التحريك القيمي إلى وظيفة التهديم الجنوني. وسنرى في الجزء الثالث كيف يعيش الإنسان خلاء الأحياز بما أطلقنا عليه اسم الجوع العضوي والجوع الرمزي (القضية الثانية من المسألة الأولى من الجزء الثالث). ولعل أهم محفزات هذا الانخرام هو التغير الفجئي للعلاقة بين السلالم في تقدير الأحياز تماما كما يحصل للدوار العادي الذي يحصل من السرعة أو من العلو الشاهق. وهذا يجعل الانقباض الوجودي قابلا للقيس العلمي: فإذا كان السلم السوي لكل إنسان في تقدير الأحياز هو بدنه للمكان وعمره للزمان ومنزلته للسلم ودوره في الدورة المادية وفي الدورة الرمزية وكان السلم غير السوي هو ما يعارض هذا السلم بإطلاق سواء في لامتناهي الكبر أو لا متناهي الصغر وكان هذا السلم غير السوي متغيرا في الحضارات بمقتضى تدرجها في معرفة المقادير التي تقاس بها الأحياز فإن الدوار الوجودي يمكن أن يقاس في كل حضارة بمقادير تحدد التناسب السوي بين السلم السوي واللامتناهيين اللذين يحققان الدوار في حالة حصول الفراغ فيهما عند أي امرئ سواء كان الفراغ ماديا أو رمزيا.

وأعتقد أن هذه العلاقة بين هذه الأسئلة التي تحدد بجوابها الانشراح الوجودي أو الوجود السوي والانقباض الوجودي أو الوجود غير السوي نظرية مفيدة جدا في فهم علاقة الإنسان بالإيمان وعدمه في صلتهما بالصحة النفسية. وقد حددها القرآن في آية

تصف حال فاقد الإيمان الروحي السوي بهذا الانقباض الوجودي [الأنعام 125]: ﴿فَمَن يُرِدِ اللّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾.رامزا إليه بالدوار الحقيقي الذي يعيشه من يصعد في السماء فقدانا للأكسجين وشعورا بالخلاء والفضاء اللامحدود.

[114] وقد اخترنا هذا المثال الصعب لعلتين: فهو ذو صلة مباشرة باللواحم في مستواها الأساسي أو القاعدي وهو مثال يخص أهم ثورات الإسلام التي يعيبها عليه أعداؤه الذين لا يفهمون طبيعة هذه الثورة. والجامع بين العلتين هو منزلة الكيان العضوي الإنساني في المنظور القرآني. فبخلاف التصور الفصامي ليس الدين تحررا من البدن بل هو ارتفاع به إلى المنزلة التي أولاه الله إياها عندما وجده جديرا بأن ينفخ فيه من روحه ليكون الإنسان المستخلف. لذلك أطلقنا على البدن اسم «المَشْعَر الذي بناه الله نفسه» وهو من ثم أسمى من المشاعر الإنسانية بما في ذلك المشعر الأول الذي بناه النبي إبراهيم. للمزيد يرجع إلى كتاب:«الشعر المطلق والإعجاز القرآني» دار الطليعة بيروت 1999م. وإذا كان الفصام المسيحي الصوفي قد اتخذ وجهين: نفي الجسد باسم الروح (فتوة إبليس والرهبانية) ثم العكس تماما نفي الروح باسم الجسد (القلب النيتشوي للقيم) فإن منزلة الزواج السوي بين الروح والجسد هي التي تجعل العناية بالجسد في الدنيا وبعثه في الأخرى ثورة القرآن الفريدة رغم لوم الجاهلين من المتصوفة والمتمسحة التي تتهم محمد صلى الله عليه وسلم بالأبيقورية وبالمادية حتى في الآخرة.

[115] ولذلك فإن الإسلام برأ اللذة ولم يعتبرها حراما بل هو اعتبرها حقا للفرد بل وعبادة ولم يحصر الجنس في الوظيفة العضوية للإنجاب بل جعله قابلا لأن يكون مطلوبا لذاته وجزءا من العبادة وأفضل جزاء أخروي. ويعد هذا من أهم ثورات الإسلام

في التاريخ البشري الأمر الذي لم يفهمه رجال الكنيسة في القرون الوسطى وحتى هيجل. فقد تصوروا ذلك منافيا للدين واعتبروا الكلام على الجنس حتى في الجنة وبعد البعث دليلا على المادية والأبيقورية. لم يفهموا أن الإسلام لا يقبل الفصل الوجودي بين المادي والروحي في الكيان الإنساني الذي هو كيان ترابي كرمه الله بالنفخ فيه ليكون كيانا متحدا وليس مجرد ظرف حل فيه الروح الإلهي بحيث يصبح التدين سعيا للفصل بين المظروف والظرف ومن ثم فهو –كما تبين من خلال ما حل بالإنسان من هذه النظرة– نقض لغزل الله: الله وحد بين مكوني الإنسان وهم جعلوا الدين فصلا بين المكونين إلى حد تصور البعث للروح من دون الجسد. وعلى هذه التبرئة تتبنى نظرية الزواج الإسلامية النظرية التي جعلته عقدا قابلا للفسخ إذا لم يحقق المطلوب منه أعني السكن الذي من شروطه حق المتعة للزوجين.

[116] وهذه مسألة نبحثها إن شاء الله في جزأي التأسيس من خلال مراجعة نظرية الوسميات والوجود. لذلك فما نقوله هنا مقصور على حصر الكلام في حدود ما نعلم الآن وفي حدود ما نقصده بالرمزي عند الكلام على الترامز بين البشر إذ قد يتبين أن كل الكائنات تتواصل رمزيا بلسان لا نفهمه. وحينها يكتمل مفهوم الآية بمعناه المطلق فنعود إلى ما سبق أن علَّقنا عليه في أحد الهوامش عندما افترضنا أن الفرق بين العضوي والنفسي أو بين الفعلي والرمزي هو من جنس درجات الكثيف والشفيف في أمر من طبيعة واحدة وليس من جنس الاختلاف بين طبيعتين.

[117] بل إن السورة كلها مخصصة للرزق والذوق وما بين سلطانيهما من مسائل وعلاقات وحتى ما يمكن أن يكون لهما من أثر على السلطان السياسي والديني ومنها أساسا كما هو معلوم استمد شيخ الإسلام نظرية السياسة الشرعية المبنية على الآيتين 58-59 منها: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً* يَا

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾.

[118] [سبأ 34] و [الزخرف 23] وخاصة [الإسراء 16]:﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾. والغريب أن الآية التي قبلها مباشرة تبدو وكأنها تناقضها إذ هي تقول: ﴿مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ [الإسراء15] والقسم الثاني من الآية 15 هو الذي يبين أن التناقض ظاهري: فهلاك القرى يأتي بعد بعث الرسل بسبب المترفين وبسبب تبعية غير المترفين لهم فلا يكونون قد حملوا وزر سلوك المترفين بل هم عوقبوا لعدم التحرر من الطاغوت الذي يمثله المترفون. والآية 16 لا تعني أن الله يأمر المترفين بالفسق بل يعني أنه أمرهم بتجنبه (بعث الرسول) فلم يأتمروا وفسقوا فحق عليهم القول ومعهم القرية التي لم تردعهم بل استسلمت لهم: أي إن القرية لم تأمر بالمعروف ولم تنه عن المنكر فعوقبت مع المترفين.

[119] [آل عمران 77-78]:﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُوْلَـئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّهُ وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

[120] ولا بد هنا من حسم سوء فهم تتعرض له نظرية الأجيال الخلدونية وأعمار الدول. فقد ظن الكثير أن ابن خلدون يقول بالتاريخ الدوري وقد يرجعونها لفهم سيء لنظرية الاستبدال القرآنية لما في كلامه عما اعتبروه كذلك من إحالات عليها. وليس ذلك إلا من ثمرات القراءات العجلى. ولن نتكلم هنا على نظرية الاستبدال لأننا شرحناها في الجزء الأول. نكتفي بالتعليق على الدورية المزعومة في فكر ابن خلدون. فما يتكلم عليه في وصفه لأعمار الدول لا يطابق ما نعنيه بالدولة في عصرنا بل هو يعني الأسرة الحاكمة أو البيت الحاكم: وهذا يمكن أن يكون دوريا أي إن للأسر الحاكمة فعلا أعمارا وهي ليست أزلية ولا أبدية. أما الدولة بالمعنى الحديث أعني المؤسسات التي تتألف منها الدولة من حيث هي نظام الأمن المتعلق بالإنتاج المادي وسلطانه والإنتاج الرمزي وسلطانه وسلطان السلطانين ممثلا خاصة بالشريعة فإن ابن خلدون يعتبره أمرا متعاليا على هذه الدورات التي هي من هذا الجنس بل هي مراحل في التاريخ الإنساني كله وليس فيه تكرار أبدا ومن ثم فلا دورية فيه حتى وإن كانت آلية الاستبدال واحدة. والدليل أنه يتكلم على هذه الأسر مثل دولة بني أمية في مقابل دولة بني العباس ثم على الشعوب مثل دولة العرب في مقابل دولة العجم والبربر ثم على الحضارات مثل حضارة الإسلام ودولته في مقابل دول الأديان الأخرى. والدولة إذا أخذناها بمعناها الحديث تكون قريبة من هذا النوع الأخير أعني المؤسسات التي تمثل حضارة معينة في الأنظمة الخمسة التي ذكرنا على الأقل في حقبة طويلة من تاريخها. وبهذا المعنى فالتاريخ عنده ذو مستويات متعددة: تاريخ العمران بسلم الأسر الحاكمة وتاريخه بسلم الشعوب وتاريخه بسلم مراحل الحضارات وتاريخه بسلم الحضارات كلها بوصفها مراحل تاريخ الإنسانية الذي لا يخضع لمنطق موحد دوري أو خطي صاعد أو نازل بل هو متعرج الخطى ولسنا ندري مصيره إلى أين ما لم نعتمد على معتقد معين فلا يكون ذلك من العلم بل من التسليم العقدي. والإسلام شامل لها جميعا في حديثه عنها (القصص القرآني) وفي تعريف ذاته بوصفه إسلام البداية (كل دين غير محرف يسميه القرآن إسلاما) وإسلام الغاية (الشكل النهائي

للرسالة الكونية أو الإسلام الخاتم) وهو لم يحدد إلا غاية واحدة هي عودة الغاية إلى الخالق في البداية.

[121] وكان ينبغي أن نطلق على هذا الوجه كلمة «الإطار» بدل كلمة «الشكل» كما فعلنا عند الكلام على الإطار الزماني المكاني في القضية الثانية من المسألة الأولى. لكننا فضلنا كلمة شكل لعلتين:

أولا لأن الزمان والمكان يبدوان إطارا حقا إذ هما لا يقتصران على الظاهرات الإنسانية وينتسبان إلى العالم الطبيعي رغم كوننا سنرى أن الزمان والمكان في العمران غير الزمان والمكان الطبيعيين

وثانيا لأنهما يبدوان أمرين متقدمين على تشكيلهما حتى عندما يصبحان إنسانيين ولا يبقيان طبيعيين. أما السلم والدورة فهما من صنع الإنسان رغم كونهما يؤطران وجوده تأطير الزمان والمكان له: فسلم المنازل والرتب في العمران من صنع التاريخ الإنساني وليسا طبيعيين بل هما يبدوان معاكسين تماما لما هو طبيعي: فليس صاحب النفوذ هو صاحب القوة المادية البدنية مثلا بل هو صاحب الثروة وليس صاحب الثروة هو صاحب المواد بل هو صاحب رمزها إلخ.:. وثانيا لأن سلم المنازل هو الذي يشكل الإطار الزماني والمكاني. فهو يشكل المكان مثلا في السكن حيث يتوزع الناس فيه بحسب السلم الاجتماعي والزمن بحسب الحسب والنسب وهو سلم إلخ... والدورة ليست في الحقيقة إلا ما يحدده السلم من الأدوار في عملية الإنتاج والتوزيع الماديين والرمزيين.

[122] وأساسها القرآني الآية الثالثة عشرة من «الحجرات»: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. فالعصبية اللاحمة أو الرحم والتعارف هما أصل الوجود الجمعي للوصل بين مبدأي التعدد والوحدة. ذلك أن التعارف هو شرط التعاقد بمعنى

الاعتراف المتبادل كل بغيره. ومعاني التعارف الخمسة هي:

1. المعرفة

2. المعروف

3. ثمرة المعروف أعني بداية الاعتراف المتبادل

4. ثم ثمرة المعرفة أعني غاية الاعتراف المتبادل وكلها تنبع من أصل واحد هو:

5. معيار التقوى أي الصلة بالضامن الذي هو الله وقد وصف هنا بكونه عليما (لا تخفى عنه خافية) وخبيرًا (يدرك حقائق الأمور).

[123] نتكلم على الدين والسياسة السويين كما يعرفهما القرآن وليس الدين والسياسة المحرفين اللذين يفصلان بين دنيا حيوانية (حياة الإنسان وكأنه حيوان لا غير وهي مجال الدولة) وأخرى لا حيوانية (حياة الإنسان وكأنه ملاك لا غير وهي مجال المعبد) فيفسدان الأمرين معا لأنه لا وجود لإنسان يقتصر وجوده على الأبعاد الحيوانية ولا لإنسان يقتصر وجوده على الأبعاد الملكية ولا كذلك لمستوى من وجوده يمكن فهمه بالبعد الحيواني لا غير ومستوى من وجوده يمكن فهمه بالبعد الملاكي فحسب لأن هذين البعدين فكرتان حدان مجردتان لا وجود لهما في كيان الإنسان حتى وإن كنا نحتاج إليهما تصورين للتحليل. وهذا الدين السوي ليس إذن أمرا مقصورا على الأذهان والعواطف بل هو سياسة روحية للدنيا في المجالات التي حددناها في هذه المعادلات: وذلك هو معنى الدين عقيدة وشريعة. فالعلم بالمستوى اللامباشر هو منطلق العقيدة في النظر إليه وإلى المستوى المباشر. والعلم بالمستوى المباشر هو منطلق الشريعة في النظر إليه وإلى المستوى اللامباشر. وقد قدم القرآن الآفاق (أي المستوى غير المباشر) على الأنفس (المستوى المباشر) في العقيدة لكنه يعكس فيقدم الأنفس على الآفاق في الشريعة: ﴿لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد 11].

[124] وهذا هو تحريف العقل المناظر لتحريف الدين وهو عين التحريف الديني متنكرا في رداء فلسفي. فتكون العلمانية بمعناها الذي يدافع عنه الليبراليون العرب الجدد هي جوهر التحريف لأن العلمانية السَّوية هي عين التصور الإسلامي لعلاقة الحكم بالدين: فهو أداة تحقيق القيم السامية بإدارة إنسانية اجتهادية لا تدعي أن حكمها حق إلهي ومن ثم فهي متلائمة مع التعدد الديني (وعد أو إرجاء لأصحاب الأديان الأخرى في 3 آيات معلومة) والشرعي [المائدة 48]: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

[125] ورمزها جميعا في القرآن الميزان كما هو بين من «سورة المطففين» ومن التلازم بين الكتاب والميزان وأحيانا الحديد رمزا إلى الجهاد الدفاعي عن حرية العبادة والمستضعفين.

[126] ورمزها أنها صارت قابلة للوزن في القرآن الكريم بتوسط سجلاتها.

[127] ورمزها في القرآن أن أشد الحدود تتعلق بها مثل الحرابة والسرقة.

[128] كلام الشريعة على العدالة والحكم العادل ليس بحاجة إلى إثبات.

[129] آيات إطعام الطعام لا تحتاج إلى التذكير فهي تتعلق بالمسكين واليتيم وابن السبيل و تحرير العبيد وكل محتاج والهدف ليس تعويد الناس على عدم العمل بل

تحقيق غاية التآزر بين البشر في الحالات الشاذة التي يكون فيها الإنسان في ظرف قاهر: ﴿...وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ والضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة 177].

[130] منزلة الجنس في الإسلام من أكبر ثوراته وخاصة نظرية عقد الزواج وقابلية الطلاق وتغيير الزوج لأسباب ذات صلة مباشرة بالحقوق الجنسية ظنه المسيحيون في القرون الوسطى دليلا على أن محمدا أبيقوري وليس نبيا صادقا. ذلك أن صورتهم عن النبي هي وهم من يمكن أن يكون نموذجا وهو خال من كل تجربة تاريخية فعلية.

لستُ أفهم كيف يمكن لمن لم يتزوج ولم يحارب ولم يتاجر ولم يكون دولة ولم يدرس كل التجارب الإنسانية السابقة ليجعها مادة تأمله خلال العقود الأولى من حياته كيف يمكن له أن ينصح الناس بشيء يتعلق بحياتهم الدنيوية فضلا عن معانيها الأخروية!

[131] كلام القرآن على الرزق ومحاولة تحرير الإنسان من سلطانه الطاغي ليس مما يحتاج إلى تدليل.

[132] الدين الذي يشترط الزينة للمصلي والنظافة لا يحتاج إلى دليل لإثبات منزلة الذوق عنده فضلا عن أن النبي الذي جعل العطر والنساء مع الصلاة من جملة الأشياء المحَبَّبَة إليه.

[133] وينبغي أن نشير هنا بوضوح إلى أن الشريعة والسياسة ذاتا مستويين: فهما شريعة وسياسة شرعية وشريعة وسياسة عادية. فلنشرح الأمر بوضوح. الشريعة الشرعية

لا تشرع للأمور التي يشرع لها القانون العادي بل هي تشرع للتشريع فتحدد قيمه ومعاييره وتضبط أخلاق المشرع. والسياسة الشرعية لا تسوس الناس بل هي تسوس سياسة الناس فتحدد قيمها ومعاييرها وتضبط أخلاق السياسي. وكل الأدواء التي أصابت الأمة علتها الخلط بين هذين المستويين. ذلك أنه لا يمكن أن نجعل الشريعة الشرعية مشرعة لما يشرع له القانون العادي ثم نعتبرها فوق الزمان والمكان ولا يمكن كذلك أن نجعل السياسة الشرعية سائسة لما تسوسه السياسة العادية ثم نعتبرها فوق الزمان والمكان. إنهما تحددان مثال التشريع ومثال السياسة وليستا قانونا ولا سياسة.

[134] وأخذا بعين الاعتبار هذه الأسباب السلبية للفرقة البشرية أعني ما يجعل الفواعل علل صدام بدل من أن تكون علل تلاحم وتعاون وضع الإسلام نظريتين: الأولى: هي نظرية الاجتهاد من أجل التعامل مع المحيط الطبيعي والمحيط الإنساني على علم بقوانينهما مع استعمال طرق الإقناع والجدل بالتي هي أحسن وهو فرض عين في دوره الشارط للسلوك الإنساني الراشد وفرض كفاية في ما يتجاوز ذلك من الاختصاص ، والثانية: هي نظرية الجهاد من أجل ربح الحرب إذا اضطر إليها المسلم وهو فرض عين في الدفاع الذي هو دون تعليم فنون الحرب لانتسابها إلى فرض الكفاية. ذلك أن واجب الدفاع إذا أصبح فرض كفاية يصبح الناس عاجزين عن حماية أنفسهم وبيضة الأمة فتنقلب الحامية إلى دولة في الدولة تستعبد الناس بدل حمايتهم فيحصل ما حصل في تاريخ الإسلام من استبداد المرتزقة بالحكم. لكن فرض العين في الجهاد لا يعني أن ما فيه من اختصاصات تقنية وعلمية ينبغي أن تكون هي أيضا فرض عين بل هي فرض كفاية تماما كما هي الحال في التعليم: فالتعلم والمعرفة فرض عين لكنهما بالنسبة للمعلمين والمختصين في العلوم فرض كفاية. وبهذا المعنى فإن التعلم المعرفي ينبغي أن يتضمن التعلم الجهادي والدفاعي جزءا لا يتجزأ منه. وعن هاتين النظريتين تنتج نظرية الشورى التي تمكن الأمة من أن تكون مصدر السلطات كلها لأن المشاركة في الأمر فرض

عين أيضا [الشورى 38] ويقتضي ذلك التعددية التي هي شرط الاختيار وهي تعددية مشروطة بمنع العدوان بين الجماعات العدوان الذي عالجه القرآن بمبدأ حسم الفتن : فعندما تختلف طائفتان من طوائف الجماعة الكلية يجمع كل منهما رأي وليس عصبية دم يكون ذلك مشروعا ما لم يؤد إلى الفتنة وإذا حصل ذلك فإن الجماعة الكلية ينبغي أن تصلح بينهما وإذا لم يحصل الصلح فإنه من الواجب عليها أن تناصر التي على حق ولو بالقتال حتى تفيء فإذا فاءت كان ذلك كافيا ولا ينبغي القضاء عليها. وهو ما يعني أن القرآن يوجب تعدد الجماعات الجزئية في الجماعة الكلية مبدأ ضروريا لتعدد الأفكار والحلول وحصول الروية الجماعية. وطبعا فتعدد الجماعات الجزئية في الجماعة الكلية ليس تحكيما بل هو يدور حول الفواعل القيمية الخمسة وبمقتضاها تتكون الجماعات: فالاختلاف حول الرزق وحول سلطانه وحول الذوق وحول سلطانه وحول سلطان السلطانيين هو الذي يحدد محاور التنوع في كل عمران. وبصورة عامة فإن مبدأ الجماعة المتحزبة يمكن أن يكون المنفعة أو المصلحة المادية وأن يكون العقيدة والمنفعة الروحية؛ والأولى هي المحرك الفعلي للحياة المادية والاقتصادية والثانية هي المحرك الفعلي للحياة الرمزية والثقافية. وتحريم هذه الاختلافات هو الذي قتل فعاليات الأمة الإبداعية. ولو كان القرآن يعارض هذه الظاهرة لكان ذلك ضد مبدأ التعدد والتنوع المطلوب فيه بل والمعتبر من الآيات فضلا عن كون النهي عن الفتنة بين الطوائف دون النهي عنها هو نفي الاختلاف المؤدي إلى الفرقة لا عن الاختلاف المثري للروية والإبداع. وقد أشار ابن خلدون إلى عامل المذلة في الأمم كيف تفقدها الشعور بالكرامة الإنسانية بل وتؤديها إلا الانقراض بعد أن بين كيف تحصل بطغيان مقومي الصورة (التربية والحكم) على مقومي المادة (الثقافة والاقتصاد) فجعل أهم أسبابه اعتمادها على ضربين من المرتزقة أعني حاميات السلطان الروحي وحاميات السلطان الزماني بدل الاعتماد على الاجتهاد فرض عين والجهاد فرض عين ليكون المجتمع كله حامي نفسه روحيا وماديا ولا يكون أحد عالة على أحد تماما كما هي الحال في المعرفة إلا في الاختصاص الدقيق الذي هو فرض

كفاية لمن له أهلية بلوغ الشأو المهم فيهما فيكون معلما وليس ضابطا متجبرا يمكن أن يقوم بانقلاب ضد السلطة الشرعية. وبذلك فإن نظرية الاستعداد من أجل منع الحرب [الأنفال 60] ليست إلا النتيجة الحتمية لهذه النظرية.

[135] يكفي ضرب مثال الزمان وعليه تقاس العناصر الأخرى: فزمان الرزق والتعاون: أقرب إلى زمان النظام الطبيعي بحسب حديه المادي و الرمزي وما بينهما ووحدتهما وزمان الذوق والتآنس: أقرب إلى زمان النظام الخلقي بحسب حديه المادي والرمزي وما بينهما ووحدتهما وزمان سلطان الرزق: بحسب مدى الفعل المادي والرمزي وزمان سلطان الذوق: بحسب مدة الفعل المادي والرمزي وزمان السلطان المطلق: هو الزمان الشامل هو زمان الطبيعة والحياة والثقافة المادية والثقافة الرمزية وكل الحضارة.

[136] وهذا هو الغالب في المجتمعات المتخلفة كما هي الحال عندنا حيث إن طغيان الأمراء ممثلين للحكم والعلماء ممثلين للتربية في المجتمعات الإسلامية قد قتل الحياة المبدعة: الأولون لم يكتفوا بالحكم بل استبدوا بالاقتصاد والثانون لم يكتفوا بالتربية بل استبدوا بالثقافة فقتلوهما. وهذا يؤول إلى طاغوت سلطان الأخلاق الفاسدة: إرادة الطغاة من الأمراء والعلماء المزيفين.

[137] وهذا هو الغالب في المجتمعات المتقدمة وهو يؤدي إلى أن السياسة والتربية تصبحان في خدمة الحكم والاقتصاد. ولما كان الحكم هو بدوره في خدمة الاقتصاد نصل إلى ما تكلمنا عليه، أعني طاغوت النظام الداروينى الفاسد لأنه يطبق في غير مجاله: على الإنسان الذي ليس هو حيوانا: طغيان رجال الأعمال والمبدعين الماكرين.

[138] لعل أفضل مثال للخلل الذي يطرأ على العمران بسبب فساد مبدأ الحيوية الصورية والحيوية المادية الفعليين هو فلسفة، ابن خلدون فهو قد ركز على فساد الحكم

وفساد الاقتصاد خاصة. والأول هو مبدأ حيوية صورة العمران والثاني هو مبدأ حيوية مادته. والمبدآن يتعلقان بالفعل أكثر من تعلقهما بالرمز. لكن ابن خلدون لم يهمل المبدأ الرمزي فهو وإن قلل من دوره فقد بيَّن دور الخلل الذي يطرأ على التربية وعلى الثقافة.

[139] مثال فساد مبدأ الحيوية الصورية والحيوية المادية الرمزيين هو فلسفة ابن تيمية: فهو قد ركز على فساد التربية العقدية وفساد الثقافة الروحية (أي العقيدة و ما ينتج عنها من رموز صارت خرافة بسبب التصوف المنحط). والأولى هي مبدأ حيوية صورة العمران الرمزية والثانية هي مبدأ حيوية مادة العمران الرمزية. لكن ابن تيمية لم يهمل المبدأ الفعلي، فهو وإن قلل من أهميته فقد بين دور الخلل الذي يطرأ على الحكم وعلى الاقتصاد كما في السياسة الشرعية.

[140] فمراحل التربية هي عينها مراحل بناء الصحة النفسية والبدنية للبشر من خلال تجارب الأمم التي صارت موضوع فهم بعدي ولا يمكن أن تكون مجرد تصورات قبلية وهو بالتحديد قصد القرآن من القصص وقصد التجربة الحية التي مرت بها الأمة بين تعين الشريعة في مبلغها وتعينها المتوالي في الخلفاء الراشدين الأربعة نواة للنموذج في ترتيب معكوس: من اجتماع كل المبادئ وتوالي اغتيال رموزها إلى اغتيال رمز آخرها أعني سلطان الروحي على السياسي وذلك هو الأمر الذي يرمز إليه مفهومُ الملك العَضوض.

[141] نسبة المعنى أو دلالات اللسان العربي في القرآن خطابا معينا في الزمان والمكان إلى معنى المعنى أو دلالات اللسان الكوني في القرآن خطابا كونيا متعاليا على الزمان والمكان تشبه نسبة التعليمات التي توجه إلى من يترجم الأمثولات المعبر عنها باللسان الطبيعي إلى التعبير الرسمي والمنطقي للعلاقات التصورية التي تتخاطب بها العقول وراء اختلاف اللغات الطبيعية المتعددة. ويمكن أن نفهم ذلك لو عكسنا فاعتبرنا أحدنا يحاول

أن يقول نظرية رياضية بلسانه القومي فيترجم الرموز الرياضية في لغة طبيعية يفهمها أهل لسانه. القرآن فيه الظاهرة المقابلة: هو يقص بلسان عربي ما يخاطب جميع الكائنات التي تستطيع ترجمته إلى لسانها بالنفاذ إلى ما فيه من لسان كوني هو بالنسبة إلى البشر ما حاولنا وصفه في الجزء الأول: أعني القص الروائي الدرامي أسلوب عبارة والبناء المنطقي الرياضي أسلوب استدلال. وقد سبق فحددنا اللسان الكوني في كتاب:"الشعر المطلق" وفي الجزء الأول من هذا الكتاب عندما يكون المخاطب هو الإنسان: إنه لغة السرد المسرحي الروائي ولغة الطرد الرياضي المنطقي وفي الحالتين يكون أبطال السرد وأفعالهم ومتغيرات المعادلات وعلاقاتها خانات خالية هي الوظائف التي تتوالى عليها الأعضاء لتعينها في المكان والزمان والسلم والدورة المادية والدورة الرمزية كما حاولنا بيان ذلك في الجزء الأول الذي درسنا فيه بعض هذا المتغيرات من خلال فهم حدود العلاقات في سورة يوسف: آليات الاستبدال والاستخلاف في سورة البقرة. أما في الحالات التي يكون المخاطب فيها غير الإنسان فليس يمكن لنا أن نفترض شيئا آخر غير ما حاولنا التمثيل له عند الكلام في هذا الكتاب عن دور الزمان والمكان في سريان الأمر نزولا وصعودا مثلا بحيث يكون تخلله لما يسري فيه من المخلوقات لغة تفهمها المخلوقات كل بحسب منطقه بمعنى كلام القرآن مثلا على منطق الطير أو على الوحي للنحل أو على شهادة الأعضاء يوم الدين إلخ...ولا يستغرب هذه الأمور أو يستبعدها إلا أولئك الذين يطلقون مداركنا فيقعون في ما يسميه ابن خلدون حصر الوجود في الإدراك عند كل كائن. لكن الوجود أوسع من كل المدارك التي هي ليست إلا مناظر منه.

[142] [الأنعام 123]: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا في كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُواْ فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلاَّ بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾.



الجليّ في التفسير

﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّراً وَنَذِيراً﴾

﴿وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً﴾

الإسراء: 105-106

كل ما تتضمنه هذه المحاولة مبتداه من هاتين الآيتين ومنتهاه إليهما. فمطلوبنا ذو صلة مباشرة بالعلاقة التي بين سورة الإسراء ومنزلة الأمة في التاريخ الكوني منذ نشأتها إلى الآن. وقد تأكدت هذه المنزلة في الظروف المحيطة بسعي الأمة لجبر ما انكسر من كيانها وجمع ما انفرط من عقدها. ففيهما تحولت شؤونها إلى هم دولي آل إلى تدخل مباشر في المحددات الأساسية لظرفيتها التاريخية بلغ حد التطاول على مقومات حصانتها الروحية. وسورة الإسراء لكأنها الوصف الدقيق لحال المسلمين اليوم في لحظة المجاهدة التي تحقق الانتقال من رد الفعل إلى الفعل، لذلك فقد جعلنا هاتين الآيتين شعار المحاولة كلها بل وشعار كل التفسير الفلسفي الذي نأمل أن يوفقنا الله في تحقيقه إن شاء الله.

إن استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية وطبيعة الوجه المطلوب:منهما والعلاقة بينهما في الحالتين فضلا عن الشرعة الخلقية والمنهاج المعرفي [المائدة: 48] كما سنبين في الجزء الأول من هذا الكتاب الأول من هذه المحاولة؛ كل ذلك هو مدلول سورة الإسراء ومفهومها: فالأمة البذرة أو النموذج أُسْرِت أعني بكّرت بالريادة نحو هدف توحيد الإنسانية حول قيم القرآن الكريم؛ لأن رسولها أَسرى به ربُّه فأطلعهُ على الاستراتيجية ليُعد الأمة فتكون السرية التي تحقق هذا الهدف. لذلك كانت غاية السورة تحديد معايير سياسته ومنطقها:

أولا: من حيث الاستراتيجية فالقرآن طريقةُ إنزاله الحقُّ (نقيضه الظلم) ومضمونُ مُنزَلِه الحقُّ (نقيضه الباطل) والمضمر الذي لا يجهله أي مسلم هو أن الحقَّ (=الله) هو مصدر الإنزال وأن الحقَّ (=الله) مصدر المُنْزَل.

ثانيا: من حيث منطق السياسة فالرسول هو البشيرُ (=بثمرات تطبيق الاستراتيجية) وهو النذيرُ (=بعواقب عدم تطبيقها) أمده الله بمنهاج التعليم المأمور به (=القراءة على الناس على مكث) وبشرعة التطبيق الواجبة (=التنزيل على النوازل النموذجية. وطبعا فالمنزل هنا هو الله من حيث المصدر والنبي صلى الله عليه و سلم من حيث التوسط). والتعليم والتطبيق هما علتا التنجيم ﴿فرقناه...لـ﴾ وحصر دوره فيهما أي إنه لا يمكن أن ينسب أحد إلى الرسول صلى الله عليه و سلم أمرا آخر ﴿وما..إلا﴾ بدليل رفض الرسول الإطراء الذي اعتبره علة الغلو المسيحي الذي آل إلى تأليه عيسى عليه السلام.

ISBN:978-9938-806-59-5

9 789938 806595